حاشیه ملا عبدالرزاق بر خضری





بسم الله الرحمن الرحیم



وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لصانع السموات العلى وخالق الارضين السفلى وله الاسماء الحسنى والصفات العليا وهو الغاية المقصود والعروة الوثقى في البدو والرجعى وله الممات والحيى في الاخرة والاولى ومنه المبدء واليه المنتهى والصلوة على من دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى شمس الضحى بدر الدجى كاشف البلوى ومزيل العمى السيد المجتبى والرسول المصطفى محمد المبعوث الى كافة الورى وعلى وصيه المرتضى وخليفة المقتدى ليث الوغى علم الهدى ومنار التقى ومعدن النهى وعلى آلهما وعترتهما المعصومين ائمة الورى واعلام الهدى ومصابيح الدجى الفائزين بالقسط الاوفى والنصيب الاعلى و

المعلى عليهم صلوات الله وسلامه الى يوم الطامة الكبرى اما بعد فيقول العبد الراجي وبباب ربه الملتجي عبد الرزاق بن علي ابن الحسين الاهيجي وفقه الله تعالى لمرضيه وجعل مستقبل عمره خيرا من ماضيه هذه تعليقات من حواشي الخفرية المتعلقة على شرح الهيات التجريد وتتميمات يستغني باضائتها ذهن كل فهيم وبليد ونجوم تحقيقات هي لشياطين الوهم كالرجوم عند اولي الابصار وشروق تدقيقات عند ظلام الشبهات كالبروق الخاطفة يتادي بالانوار كتبتها بالتماس جمع من اجلة الاخوان واعزة الخلان عند قراءة تلك الحواشي علي في اضيق الاوان نفعهم الله تعالى بها وسائر طلاب اليقين من ابناء الزمان انه العزيز المنان وولي الفضل والاحسان وبه الثقة وعليه التكلان قال المصنف اعلى الله مقامه المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى اقول اي صانع العالم على ان اللام للعهد او للعوض او لانه المتبادر عند الاطلاق وانما عدل عن الواجب اليه لانه انما يمكن الاستدلال عليه من هذه الحيثية اعني من حيث صانعيته للعالم ومبدئيته له اذ لا سبب له تعالى ليستدل به عليه على سبيل البرهان اللمي وهو الاستدلال بالعلة على

فانحصر طريق اثباته على برهان لان الذي هو الاستدلال من
المعلول على العلة والمصنوع على الصانع والعلم بالمعلول انما يفيد
العلم بالعلة من حيث انها علة ما لا من حيث الذات او حيثيته اخرى
المسدود والاعتراض عليه بان ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة
فلا حاجة الى اثباته اذ ليس المراد من اثباته ان يوضع الواجب ويحمل
عليه بالوجود بان يقال الواجب موجود بل المراد ان بعض الموجودات واجب
وهذا ليس بديهي كما لا يخفى وايضا على ذلك التقدير انما يكون الوجود
ضروريا له لو كان المراد الواجب الوجود في نفس الامر واما اذا
كان المراد ما فرض كونه واجب الوجود فلا فالمقصود من هذه المسئلة
بيان ان لهذا المفهوم فردا في الواقع ولهذا العنوان حقيقة في الخارج
لا كالمفهومات الفرضية ضرورة ان مجرد تصور هذا المفهوم
لا يستلزم كونه ذا حقيقة في الخارج والحاصل هذا المفهوم
كسائر المفهومات امر ذهني موجود في الذهن ووجود المفهوم
في الذهن لا يستلزم كونه ذا افراد ذهنية فضلا عن الخارجية
كما لا يخفى قال الشارح لا شك في وجود موجود اقول اي في
وجود الموجود اي في تحقق طبيعة الموجود من غير نظر الى خصوصيات
الافراد على ما يقتضيه نظر المتالهين وان كان العلم بوجود الطبيعة
انما يحصل من العلم بوجود الافراد و في تحقق افراد الموجود لكن بما

هو موجود

هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوا
لها على ما في شرح المواقف فلا يرد ان هذا الترديد قبيح اذ الموجود
الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا كما قيل
اذ الموجود بما هو موجود لا يابي ان يكون واجبا او ممكنا ولا حاجة
الى ان يتكلف في الاعتذار عنه بانه كما لا شك في وجود ممكن
لا شك في وجود مرجحه اذ موجد الموجود موجود بل بديهيه وهو
يحتمل ان يكون واجبا كما قال المحقق الخفري على ان هذا الاعتذار
لا يكاد يصح اذ الضمير في قول الشيخ فان كان واجبا راجع الى الموجود
الغير المشكوك فيه الذي هو الموجود في العبارة لا الى ما هو اعم
منه ومن موجده الذي لا اثر له فيها كما لا يخفى قوله لانه اخص
واوثق واشرف اقول اما كونه اخصر فلكونه مقدمة من المناهج
الاخر اما من الذي اعتبر فيه حدوث الخلق فلتوقفه على اثبات
حدوث العالم وعدم توقف منهج الالهيين عليه واما من الذي
اعتبر فيه الامكان مع الحدوث فلذلك بعينه واما من طريقة
الطبيعيين فلتوقفها على كون الحركة مستدعية لمحرك غير
المتحرك وغير المباشر للتحريك واما كونه اوثق فلكونه اشبه الا
نيات باللم فانك قد عرفت انه لا يمكن اقامة البرهان اللمي
الذي هو اوثق البراهين على اثبات الواجب لكن من البراهين

الانية ما هو اقربها الى التم في الوثوق بل يكاد ان يكون في
مرتبته على ما خرج به الشيخ الرئيس وهو الاستدلال باللوازم
المنتزعة من حاق الملزوم وهذه المنهج لكونه نظرا في طبيعة
الوجود بما هو وجود كما عرفت كذلك فان مفهوم الوجود انما
ينتزع من ذاته نعم من غير اعتبار قيد زائد على ذاته فهو وان لم
يكن برهانا لميا لكنه لا ينقص منه ايضا ولان هذا الطريق لمي
بخلاف سائر الطرق اذ هو استدلال بحال مفهوم الموجود
على ان بعض الموجود واجب لا على ذات الواجب في نفسه
وكون طبيعة الوجود مشتملا على فرد هو الواجب لذاته حال
من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة
على حال اخرى اما معلولة للحال الاولى ولان جميع براهين
اثبات الواجب لمية بحسب الحقيقة بناء على ما خرج
به الشيخ الرئيس من ان قولنا كل جسم مؤلف وكل مؤلف فله
مؤلف استدلال من العلة على المعلول لان المؤلف وان كان
معلولا للمؤلف لكن ذا المؤلف اعني مفهوم قولنا له مؤلف
الذي هو الحد الاكبر معلول للمؤلف الا ان سائر الطرق
شبيه بالان لكونه بحسب الظاهر من المعلول الى العلة اذ
الحدوث والامكان بشرط الحدوث والحركة معلولة

للواجب لا محة بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الوجود
فان طبيعة الوجود ليست معلولة للواجب وان كان بعض
افرادها معلولة فتامل واما كونها اشرف فلان الوجود هو
منبع كل شرافة وموجب كل افة كما هو المشهور واعلم ان
المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق هو طريقة جماعة
من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هو الحدوث
ولذلك احالوا تعدد القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الوا
جب وتقرير طريقتهم ان يقال ان العالم حادث للدلائل
الدالة عليه فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث
غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب نعم فيثبت
المط والذي اعتبر فيه الامكان بشرط الحدوث هو طريقة
طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هو الامكان
بشرط الحدوث وهذا قريب من الاول توجيها وتقريرا اما
مذهب الحكماء فهو ان علة الحاجة هو الامكان فقط وطرق
اثبات الواجب على هذا المذهب متعددة فمنهم من نظر
الى نفس الموجود من حيث هو موجود وهو طريقة الالهيين
وهو الذي اختاره المص اتا ومنهم من نظر الى طبيعة الحركة
وهو طريقة الطبيعيين منهم وتقريرها ان يقال لا شك في

وجود متحرك ولا بد له من محرك غير ذاته او الحركة امر ممكن لا بد له
من علة لا محالة فيجب الانتهاء الى محرك غير متحرك اصلا دفعا
للدور والتسلسل وهو الواجب وبعضهم يقول في الكبرى ولا
بد له من غاية هو اشرف من ذاته ومن مباشر التحريكات ويجب
ان ينتهي الى غاية لا غاية اشرف منها دفعا للدور والتسلسل
وهو الواجب ومنهم من نظر الى النفس الانسانية وتقريرها ان
يقال ان النفس الناطقة خارجة في كمالاتها من القوة الى الفعل
فلا بد لها من مخرج ويجب الانتهاء الى مخرج غير مخرج دفعا
للدور والتسلسل وهو الواجب نعم قوله ويمكن تقرير هذا
الدليل بوجوه اربعة اقول الفرق بين هذه الوجوه ان في الاول قد جعل
مقدم الشرطية الثانية التي هي الشق الثاني من الترديد ما هو
لازم النقيض لمقدم الشرطية الاولى لا عينه وانما جعل
كذلك ليظهر صحة تعقيب تاليها اعني قوله فله مؤثر
لكون علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان عند الحكماء
كما عرفت وجعل استحالة الدور والتسلسل دليلا على
ما هو لازم للتالي وفي وجه الثاني جعل مقدم الشرطية
الثانية ما هو نقيض صريح لمقدم الاول وجعل لزوم
الدور والتسلسل تاليا لها وفي الوجه الثالث ايضا

فعل في مقدم الشرطية الثانية مما فعل في الوجه الثاني الا انه
جعل تاليها لزوم الخلف على تقديره وجعل استحالة الدور دليلا
عليه وفي وجه الرابع فعل ما فعل في الوجه الاول من جعل لازم النقيض
مقدما للشرطية الثانية الا انه جعل لازم تاليها احد الامرين
اما الانتهاء الى الواجب او لزوم الدور **قوله** بخلاف وجه الاول فانه
قد جعل فيه اول الامرين لازما للتالي الشرطية وثاني الامرين دليلا
عليه فتفطن جميع ذلك قوله اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا
التقدير الخ اعترض عليه بما حاصله انه على تقدير عدم
تحقق الواجب يكون تحقق موجود ما متوقفا على ايجاد
سابق عليه وتحقق ذلك الايجاد متوقف على تحقق
موجود لا على ذلك الموجود المتوقف على ذلك الايجاد
وهكذا فيلزم التسلسل لا الدور وهل هذا الا كشبهة البيضة والد
جاجة واجاب عنه خاتم الحكماء والمجتهدين اعلى الله
مقامه في عليين بما حاصله ان طبيعة الايجاد لكونها
طبيعة ناعتية تستدعي محلا موجودا لان الشيء ما لم
يوجد لم يوجد فيتوقف تحققها على تحقق طبيعة
الوجود وتحقق طبيعة الوجود على تقدير انحصار الموجود في
الممكن يتوقف على طبيعة الايجاد فيلزم الدور في

في الطبيعتين ورد هذا الجواب استادنا المحقق صد
ر الحكماء المتالهين ادام الله بركاته في العالمين بان الدور
في الطبيعة اي توقف الطبيعة على نفسها غير مستحيل
لجواز كون طبيعة ما باعتبار حصولها في ضمن فرد متقدم
على نفسها باعتبار حصولها في ضمن فرد آخر كما في طبيعة الا
فراد المتوالدة وذلك لان مفسدة الدور هو تقدم الشيء
على نفسه اي اجتماع النقيضين والوحدة المعتبرة في
التناقض هي الوحدة التشخصية لا النوعية فالتشخص
الواحد لا يجوز ان يكون متقدما ومتاخرا معا واما
النوع الواحد فلا يستحيل ذلك فيه اصلا كما لا يخفى واقول
ذلك اي كون الطبيعة في ضمن فرد متقدمة على نفسها
في ضمن فرد اخر انما يصح في الاعداد لا في الايجاد فان الطبيعة
يجوز ان تكون في ضمن فرد معدة لحصولها في ضمن فرد اخر
ولا تكون في ضمن فرد موجدة لنفسها في ضمن فرد اخر فان
ايجاد الطبيعة هو جعلها واقعة في متن الاعيان فاذا
وقعت هي في نفس الواقع لا يجوز ان يجعل نفسها واقعة مرة
اخرى وبعبارة اخرى لا يجوز ان يكون وقوعها في نفس الا
عيان متقدما على وقوعها في نفس الاعيان لكن يجوز

يجوز ان صح [2]

ح اي اذا وقعت في نفس الواقع في ضمن فردان تصير مقدمها لحصول
نفسها في ضمن فرد اخر اذ معنى كونها في ضمن فردانها محفوفة بعوارض
متخصصة معينة ويجوز ان يكون هي في ضمن تلك العوارض المتخصصة
مقدما لكونها محفوفة بعوارض متخصصة اخرى ولا امتناع في ذلك اصلا
والحاصل ان الطبيعة النوعية يجوز ان تكون متقدمة ومتاخرة
بحسب الزمان ولا يجوز ان تكون متقدمة ومتاخرة بحسب الذات
فان الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول في ضمن
افرادها الواقعة كل منها في جزء من اجزاء الزمان وليست ابهامية
بحسب وقوعها في نفس الدهر بل هي وحدة ابهامية زمانية
ووحدة تخصيصة دهرية فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها في نفس
الدهر متقدمة ومتاخرة واعلم ان ما ذكرنا انما يجري في الواحدة
النوعية دون الوحدة الجنسية فان الوحدة الجنسية ابهامية
بحسب وقوعها في نفس الدهر ايضا لعدم تحصل الطبيعة الجنسية
بحسب ذاتها بدون انضمام الفصول بخلاف الطبيعة النوعية
فانها متحصلة في حد ذاتها وفي ظرف الواقع فلو كان بعض
افرادها علة لبعض يلزم الدور والتشكيك في الذاتي
ايضا ولا يلزم شيء من ذلك في الطبيعة الجنسية ولذلك
حكموا بكون العقول بعضها علة لبعض مع وقوعها

تحت جنس الجوهر مع حكمهم بامتناع التشكيك في الذاتيات
ثم اقول الاولى ان يجاب الاعتراض المذكور بان المحشي سيصرح
بان هذه الوجوه كلها مبتنية على مقدمة هي ان مجموع الموجودات
الممكنة من حيث هو مجموع في حكم موجود واحد في الاحتياج الى العلة
وعلى هذا يكون المراد بموجود ما مجموع جميع الموجودات من حيث هو
مجموع فتوقفه على الايجاد المتوقف على الموجود يستلزم الدور بلا
خفاء قوله ومنها ان ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود
مبدء ما اراد بالموجود من حيث هو موجود طبيعة الموجود من حيث
هي فلو كان لها مبدء فيلزم كون طبيعة يلزم تقدم الشيء على
نفسه وهو محال لان ذلك المبدء موجود لا محالة فيكون طبيعة الموجود متحققة
في ضمنه فيلزم كون طبيعة الموجود علة لطبيعة الموجود ومتقدمة
عليها بالذات وقد عرفت استحالة ذلك وانما يجوز تقدم
الطبيعة على نفسها بحسب الزمان ولا بحسب الذات كما مر
فلا يرد عليه ما اورده المحقق الفخري من ان لزوم تقدم الشيء على نفسه
ممنوع اذ الموجود ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف
على تحققه في ضمن فرد اخر وهلم جرا ويمكن الاشتباه ههنا اي
بين التقدم والتاخر الزمانيين الجائزين على الطبيعة وبين التقدم
والتاخر الذاتيين الممتنعين عليها وقد عرفت الفرق بينهما

فلا تغفل قوله

فلا تغفل قوله وبذلك ثبت وجود واجب الوجود ليس المراد ان
بهذه المقدمة فقط ثبت وجود واجب الوجود بل مع ضم مقدمة
اخرى بديهية هي ان الموجود من حيث هو ممكن لا بد له من مبدء فتقرير
البرهان هكذا لو كان الموجود المطلق منحصرا في الممكن لزم ان يكون له
مبدء وان لا يكون له مبدء وهو اجتماع النقيضين فانحصار الموجود
في الممكن يستلزم اجتماع النقيضين او نقول لو كان الموجود المطلق منحصرا
في الممكن يلزم ان يكون له مبدء ولو كان له مبدء يلزم تقدم الشيء
على نفسه فلو انحصر الموجود في الممكن يلزم تقدم الشيء على نفسه ولك
تقرير المقدمة الاخرى والتقرير الذي ذكرنا اشار بقوله كما لا يخفى
بادنى تامل فتامل قوله يستشهدون بالحق لا عليه اي يجعلون
الحق شاهدا ودليلا على غيره ولا يجعلون غيره شاهدا ودليلا
عليه وهذا اشارة الى طريقة اهل السلوك والرياضة من العرفاء
الواصلين والمشايخ الكاملين فانهم بعد تزكية النفس وتصفية
الباطن بالرياضات والمجاهدات يتوجهون بسرائرهم الى المعدن
الجود ومنبع الوجود اعني الحق تعالى ويفيض على نفوسهم لمعان من انوار
تلك الحقيقة فيشاهدون بذلك النور الفائض عليهم
سائر الحقايق بدون مشاكسة وهم ومناقضة شبهة
فان قلت من حيث انه نظر في الوجود المطلق والوجود المطلق

المعرى عن جميع القيود وهو الذي يجعلوه عين ذاته تعالى
والوجود المطلق الذي نظرنا فيه وان لم يكن معريًا عن القيود
بل هو بشرط القيود وفرق ما بينهما الا انه منتزع من ذاته تعالى بذاته
فهو وجه من وجوهه تعالى فالنظر من وجه من وجوهها اذا نا
الى حقيقته تعالى فكانا استشهدنا به عليه اذ وجه الشيء هو الشيء
بوجه فتفطن قوله بعبارة اخرى الفرق بين هذه العبارة
والعبارة السابقة وان تلك باعتبار النظر في طبيعة الموجود
وهذه باعتبار النظر في افراده ولا شبهة في التلازم بين الطبيعة
وجميع الافراد والفرق بين العبارة السابقة والاتية ان
السابقة حكم على الموجود المطلق بامتناع كونه ذا مبدء والا
تية حكم عليه بامتناع صيرورته لا شيئا محضا وهما ايضا
متلازمان والفرق بين هذه العبارة والعبارة الاتية ان هذه
تصرف في موضوع القضية وتلك في محمولها فلا تغفل قوله
مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدء قال المحقق
الفخري هذا انما يتم على تقدير وجود الواجب لا مطلقا اقول
لعل المحقق حمله على دفع الايجاب الكلي بحمل المجموع على الا
فرادي لكن مراد المحشي انما هو المجموع المجموعي اعني الذي هو
موجود على حدة على ما قرره كما سيجيء فنقول لو كان المجموع

الموجودات من حيث هو مجموع مبدء فذلك المبدء لوجوب كونه
موجودا يكون داخلا في المجموع المتاخر ومن حيث كونه علة لذلك
المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدء لكونه جزءا
من المجموع المعلول علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه
الجهة ايضا قوله مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع
ان يصير لا شيئا محضا قال المحقق الفخري ان اراد ان المجموع المذ
كور بشرط كونه موجودا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فمسلم وجميع الممكنات
الموجودة بشرط الوجود ايضا كذلك بلا فرق وان اراد ان جميع المو
جودات المقيدة بالوجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فممنوع وانما
يصح ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم
وجود الواجب كيف يسلم ذلك اقول اراد مجموع الموجودات
من حيث هو موجود هيهنا طبيعة الموجود بما هو موجود كما مرت
الامثال والدليل عليه قوله من حيث هو موجود دون ان يقول
من حيث هو اي من حيث هو مجموع كما في العبارة السابقة
واراد بطبيعة الموجود بما هو موجود نفسها من حيث هي لا بشرط
شيء يمتنع ان يصير لا شيئا محضا والا يلزم صيرورة الوجود
عدما فيلزم قلب الحقيقة وهو محال وطبيعة الممكن بما هو ممكن
لا بشرط شيء لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا لا محالة فلو كان

طبيعة الموجود هو موجود قائمة بطبيعة الممكن من حيث
هو ممكن لا قائمة بذاتها ولا بفرد قائم بذاته يلزم جواز صيرو
رتها الا شيئا محضا بالمرة فذلك اعني استحالة كون الشيء
معدوما بالمرة معلوم بالمرة البديهية كما هو المشهور ومجموع
الممكنات لا يمتنع عليه ذلك بناء على ما سيمهد من ان
مجموع الممكنات في حكم ممكن واحد في جواز طريان الانعدام
عليه فان قلت يمتنع على الممكن الواحد الانعدام بالمرة وكذا
على الموجود الواحد فعلى الاول يصح قياس مجموع الممكنات
على الواحد وعلى الثاني يلغو ذكر المجموع قلت قياس
مجموع الممكنات لا على الممكن الواحد انما هو في اصل طريان
الانعدام واما جواز صيرورتها معدومة بالمرة فانما يلزمه
بعد القياس بناء على انه لا شيء خارجا عن المجموع ليصير
المجموع اياه فانعدامه يكون انعداما بالمرة واعتبار مجموع
الموجود انما هو لمطابقة مجموع الممكنات اذ الكلام في ان
مجموع الموجودات هل هي منحصرة في مجموع الممكنات
ام لا فتدبر قوله وهي ان جميع الممكنات المفرقة سواء
كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد اي في
حكم ممكن واحد واعلم ان هذه المقدمة التي قالوا ان

غير المقدمة

في اثبات الواجب

في اثبات الواجب على احد الطريقين غير المفتقرة الى ابطال
التسلسل لا بد اعتبارها وهي ان مجموع الموجودات الممكنة باسرها
من حيث انها مجموع موجود واحد غير كل واحد واحد منها
وقد ادعوا بداهتها ايضا وفي تلك المقدمة نظر ليس
ههنا موضع ذكره وقد اورد على تلك المقدمة انه اذا
لزم من وجود الاثنين وجود ثالث وهو معروض وصف
الاثنينية والمجموع معروض وصف التثليثة لزم من وجود
ثالث وجود رابع وهو معروض وصف التثليثة وهكذا
فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتنا
هية واجيب عنه لنفي الخارج اصلا وذلك لان هذا
المجموع انما حصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين
المعروضين اولا وجزئية المجموع المركب منهما فلو تحقق في
الخارج لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين و
المفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه مكررا لا يمكن
ان يكون موجودا في الخارج بل لو صح ذلك فانما هو في الا
عتبارات وقد ادعوا الضرورة فيه ايضا هذا وليعلم
ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها مما
يبتني على كلتا المقدمتين بل بعضها يبتني على تلك المقدمة

التي ذكرها المحشي كما لا يخفى على المتأمل في تلك البراهين قوله
في امكان طريان الانعدام عليها قال المحقق المحشي ان اراد به
الامكان الذاتي فسلم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون الانعدام
على مجموعها ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كلا منها مع العلة
الموجدة وان اراد به الامكان الوقوعي فممنوع والمستند ما مر والفرق
بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية
تنتهي الى ممكن موجود لا بد له من موجد وعلى تقدير عدم
الجواب لم يتحقق له موجد واما الممكنات الغير المتناهية فلا
تنتهي الى ممكن وبطلان التسلسل غير ماخوذ في الدليل المتمم
اقول طريان الانعدام على الممكن انما يكون ممتنعا في نفس الامر
لو كان وجوده واجبا فيها ولو كان بالغير وذلك على تقدير
عدم الواجب مح اذ وجود المعلول ح وان كان واجبا مع و
جود العلة لكن وجود العلة ليس بواجب فيمكن رفعهما
جميعا فانحاء العدم لا يصير ممتنعا على الممكن وهو
مع عدم علته فما لم يصير هذا النحو من العدم ايضا ممتنعا
عليه لم يصير وجوده واجبا في نفس الامر ولما كان حال
كل واحد من الممكنات هذه فطريان هذا النحو من العدم
اعني عدم كل واحد مع عدم الجميع ليس ممتنعا عليها

[الهامش: الواجب]

سواء كانت متناهية او غير متناهية وان كان عدم كل واحد
مع وجود علته ممتنعا وذلك واضح جدا عند النظر الصحيح
ولا فرق في ذلك بين ان ينتهي السلسلة الى ممكن لا موجد له
وبين ان يذهب الى غير نهاية اذ موجب ذلك انما هو عدم الواجب
الذي سد انحاء العدم على الممكن لا يحصل الا به قوله ولا في
صحة ما قيل ان موجد جميع الممكنات اي جميع الممكنات من
حيث هو مجموع فهذا الدليل يتوقف كما اشرنا اليه على كون
مجموع الموجودات الممكنة من حيث هو مجموع موجودا واحدا
عليحدة ليحتاج الى موجود وكذا الدليل الذي يليه فلا تغفل
قوله ولا في صحة ما قيل من ان اجزاء الممكنات اقول اي بعض
الاجزاء واما كلها فامتناع عليتها اظهر للزوم كون الشيء
علة لنفسه اذ مجموع الممكنات على تقدير كونها موجودة عليحدة
يكون عين جميع الاجزاء قوله اذ بملاحظة المقدمة المذكورة
هذا يشعر بالخلط بين المقدمتين والمراد بالعلة بالذات التامة
وظ ان العلة التامة للمركب يجب ان يكون علة تامة لجميع اجزاء
بمعنى عدم احتياج شيء منها الى امر خارج عنها والا لم
تكن تامة قوله لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات منشأ
لوجوب شيء من الممكنات وهذا الدليل مبني على مقدمة

[الهامش: جميع ٤]

اخرى غير تينك المقدمتين وهي ان الممكن ما لم يجب
وجوده لم يوجد والدليل عليهما انه لو امكن وجود الممكن بمجرد
الاولوية فاذا فرضنا وقوع وجوده فاما ان يمكن وقوع عدمه
بدلا عن وجوده او لا يمكن فان امكن كان وقوع وجوده مع امكان
وقوع عدمه ترجيحا بلا مرجح وان لم يكن يلزم كون الاولوية وجوبا
قوله فتقرير الدليل هو ان موجد الشيء يجب ان يكون موجبا
لوجوده والموجب ليس موجبا لوجود شيء اذ مفيد الوجوب
لا يمكن ان يكون عاريا عن الوجوب فموجد الشيء لا يمكن ان
يكون ممكنا فلو لم يكن الواجب موجودا لم يكن يتحقق موجود
اصلا قوله اذ لا شيء من الممكنات مستقل بنفسه الظ
ان هذا هو البرهان المسمى بالاسد الاخصر وتقريره انه لو لم
يكن موجود له الوجود بذاته لم يحصل موجود اصلا اذ الوجود
حينئذ لا يحصل الا بالاستفادة من الغير وهذا الغير ايضا
لما لم يحصل لم يكن له الوجود بالذات فيجب ان يستفيده
من الغير ايضا والاغيار وان كانت غير متناهية لما لم يكن
لشيء منها وجود بالذات فهي في حكم ممكن واحد فمن اين
يحصل الوجود قوله والاثبات هذا المطلب منهج اخر الخ
اي ما مر من الادلة انما اقيمت باعتبار النظر في الوجود بالفعل

والممكن بم

ويمكن اقامة الدليل

ويمكن اقامة الدليل باعتبار مجرد امكان وقوع الوجود دون فعليته
وذلك بان يقال لا شك في انه يمكن ان يقع ممكن ما موجودا في
الخارج ولولا وجود الواجب لامتنع ذلك اذ امكان وقوع وجود
ما على تقدير عدم الواجب يتوقف على امكان وقوع ايجاد ما
وقوع ايجاد ما لكونه طبيعة ناعتية يتوقف على امكان وقوع
وجود ما فيلزم الدور او نقول وقوع الوجود بما هو موجود يجب
طبيعة يجب ان بلا مبدء والا لزم تقدم الشيء على نفسه ووقوع
الممكن بما هو ممكن لا بد له من مبدء فلو انحصر الموجود الممكن
الوقوع في الممكن لزم اجتماع النقيضين او نقول مجموع الا
الافراد الممكنة الوقوع لا بد له من علة وهي لا يمكن ان يكون
نفسه ولا جزئه بل يكون خارجا منه فعلى تقدير عدم الوا
جب يلزم ان لا يكون ذلك المجموع ممكنا بالامكان الوقوعي
وقس على هذا سائر الطرق قال المصنف اعلى الله مقامه
وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب اقول الايجاب
هو وجوب الفعل عنه تعالى اما دائما او في وقت في الاول
هو مذهب الحكماء وهو المنفي هيهنا والثاني مذهب
المصـ وبعض المتكلمين فهيهنا نزاعان احدهما بين الائمة
وبين المصـ وسائر المتكلمين والحكماء وهو هل انه يجب عنه تعالى

طبيعة
يكون

فعلم ان الثاني مذهب الاشعرية والاول مذهب غيرهم
وثانيهما بين المص وبعض المتكلمين وبين الحكماء وهو انه هل يجب
عنه تعالى دائما او في الاول مذهب الحكماء والثاني مذهب غيرهم
ولا نزاع لاحد في صحة صدور الفعل والترك عنه بالنظر الى
ذاته تعالى قطع النظر عن الارادة معهما يرتفع النزاع بين الحكماء
والمعتزلة ويبقى بينهما وبين الاشعرية وتفسير الشارح
القدرة والاختيار بالصحة المذكورة يشعر بكون الايجاب
المتنازع فيه هو الايجاب بالمعنى المقابل للصحة المذكورة وليس
كذلك الا ان يراد بالصحة الامكان الوقوعي ومن قال بوجوب الفعل
عنه تعالى لم يقل بجواز تخلف الفعل عنه تعالى اذا وجب اصلا
سواء في ذلك القائل بوجوب الفعل عنه تعالى دائما وغيره
هذا ثم اقول لفظ الايجاب يمكن كونه مصدر البناء للفاعل
وهو كون الفاعل موجبا بصيغة الفاعل وكونه مصدر
البناء المفعول اعني كون الفاعل موجبا بصيغة المفعول
والموجب بصيغة المفعول يطلق على فاعل يجب عنه
الفعل لا بقدرته واختياره كلفظ المضطر وبصيغة الفاعل
يطلق على فاعل يجب فعله بقدرته واختياره والحكماء
لما قالوا بوجوب الفعل عنه تعالى بقدرة وارادة غير منفكة

بوجوبه

وغير زائدة عن ذاته تعالى وعند المتكلمين يعتبر في مفهوم
القدرة والارادة والاختيار وامثال ذلك كونها اما زائدة
على الذات ومنفكة عنها ايضا ولو كان بمعنى انفكاك
متعلقها وقتا عن الذات كالاشعرية واما منفكة فقط
بالمعنى المذكور كالمعتزلة زعم المتكلمون ان الله تعالى على مذهب
الحكماء ليس فاعلا مختارا بل فاعلا موجبا بصيغة المفعول
ولذلك يكفروا لهم في ذلك زعما منهم فاعليته تعالى عند الحكماء
كفاعلية النار في الاحراق وكالشمس في الاضاءة تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا واما الحكماء انفسهم فالظاهر انهم لا يطلقون
عليه تعالى لفظ الموجب بفتح الجيم ولو اطلقوا بفتح الجيم ايضا
فالظاهر انهم ارادوا كون الفاعل محكوما عليه بوجوب الفعل عنه
لا كونه مضطرا بل الموجب بكسرها بمعنى انه يجب فعله تعالى
عنه بقدرته واختياره فهو موجب اي مفيض بوجوب
المعلول وقاهر بجميع الخلاء عدمه حتى يصير موجودا فجا
نسبته لفظي موجب والموجب مع ما اشرنا اليه صار
موجبا لهذا النزاع ومنشأ لكل التشنيع والا فلا نزاع ولا
شناعة عند التحقيق في ذلك فان المحقق رح ذهب المليون
قاطبة الى ان تاثير الموجب الواجب في العالم بالقدرة والاختيار

اعلم انه اذا صدر عنا فعل اختياري فلا بد هناك من
مبادي اربعة العلم والمشية والارادة والقدرة وهذه الصفات
قائمة بذواتنا زائدة علينا وقد ينفك بعضها عن بعض
ويستحيل صدور الافعال الاختيارية عمن يفقد كلها
او بعضها فالفعل الاختياري هو ما يصدر عن الفاعل
بتلك المبادي والقادر المختار من يصدر عنه الفعل بتلك
المبادي فلو فرضنا ان تلك المبادي حاصلة لواحد منا
بالقياس الى فعل مخصوص دائما لكان صدوره عنه دائما
ولا يقدح ذلك في كون ذلك الفعل اختياريا ولا في كون
ذلك الفاعل قادرا مختارا اذا عرفت ذلك فاعلم ان صفاته
تعالى لما كانت عين ذاته تعالى فمبادي الافعال الاختيارية
من العلم والمشية والارادة والقدرة يكون حاصلة له تعالى دائما
فلو دام عنه تعالى صدور الفعل بسبب دوام تلك المبادي كما
هو مذهب الحكماء لم يكن منافيا لقدرته تعالى فالقول بكون تا
ثيره تعالى في العالم بالاختيار ليس مختصا بالمليين بل الحكماء
ايضا قائلون بذلك والايجاب المقابل لهذا الاختيار مما
لم يقل به احد نعم الايجاب الذي قال به الحكماء هو بمعنى دوام الفعل
وقدم الاثر لا غير واما صحة الصدور والترك فان اريد بالنظر

الى ذاته تعالى فقط من دون انضمام تلك المبادي فالقول
بها ايضا غير مختص بالمليين وان اريد مع انضمام تلك المبادي
فالقول بعدمها غير مختص بالحكماء بل المعتزلة والمصنف ايضا
قائلون بذلك فالنزاع بين المعتزلة والحكماء انما هو في دوام الفعل
وقدم الاثر لا غير وبين الاشعرية والحكماء في ذلك وعدمه وفي
مطلق الوجوب ايضا لا غير المعتزلة الاشعرية في مطلق
الوجوب فقط لا غير قوله اي بمعنى ليس شيء منهما لازما
لذاته قوله يعني ان الصحة الفعل والترك التي هي نسبة الاختيار بها
ينبغي ان يراد بها امكانها الوقوعي المستلزم لانفكاك الفعل عنه
نعم ليس القول بالاختيار بهذا المعنى مختصا بالمليين بل
الحكماء والا فالصحة بمعنى الامكان بالنظر الى ذات الفاعل
لا يختص القول بها المليين بل الحكماء ايضا قائلون بها
وقوله فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين تعليل
لحمل الصحة على الامكان الوقوعي يعني ان احدى عبارتي الحكماء
في تفسير القدرة هي صحة الفعل والترك ومعنى العبارة الاخرى
مساوق الاولى فلو لم يكن معنى الصحة في عبارة المليين هو
الانفكاك بل كان هو الامكان بالنظر الى ذات الفاعل لم
يبق نزاع بين الحكماء والمليين في معنى الاختيار ولهذا

حكم بان النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم
وحدوثه وانما خص المعتزلة بالذكر لان الاشاعرة لا يجوزون
ايجاد الفعل مع ضم الارادة ايضا كما فرقت وقوله فالمناسب
في هذه الكتاب اه تخطئة للشارح حيث فسر الاختيار
بصحة الفعل والترك التي مشتركة بين عبارتي الحكماء
والمليين وجعل الايجاب قسيما للاختيار بهذا المعنى
وهذه التخطئة مع قطع النظر عن حمل الصحة بمعنى الامكان
الوقوعي والا فبعد حمل الصحة على الامكان الوقوعي المستلزم
للانفكاك فالايجاب المقابل لهذه الصحة هو بمعنى امتناع الا
نفكاك فلا تخطئة هكذا ينبغي ان نفهم هذه الحاشية
وهذا على تقدير ان يكون قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا
ليس الامكان هكذا بدون الا على ما في اكثر النسخ واما على
تقدير ان يكون وجود الا بعد ليس على ما في بعض النسخ
يكون لفظة ههنا اشارة الى المقام تقدير القدرة فقوله
فان للفلاسفة الخ تعليلا لكون الصحة بمعنى الامكان
الذاتي فان كون الفلاسفة القائلين بالايجاب القائلين
بهاتين العبارتين المتلازمين بحسب المعنى انما يكون على
تقدير كون الصحة بمعنى الامكان الذاتي فيجب ان لا يكون

في عبارة المليين

في عبارة المليين بذلك المعنى ولذلك فسره المحشي الصحة
بقوله بمعنى ان ليس شيء منهما لازما للذات ليختص هذه العبارة
بالمليين وح فالتخطئة بحالها فانه لما كانت عبارة الصحة منها
مشتركة بين الفلاسفة والمليين وان كانت عند كل
بمعنى اخر كان المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع الانفكاك
الى ان يفسر الاختيار بالصحة المشتركة ويطلق الايجاب على مقا
بلة الاختيار بدون التغير وتعيين المعنى المراد فان الوهم يذهب
ح ان الصحة بمعنى الامكان الذاتي على ما هو المشهور ويكون الا
يجاب مقابلا للاختيار بهذا المعنى بقرينة المقابلة مع ان
الفلاسفة ليسوا قائلين بالايجاب بهذا المعنى **قوله** فالمناسب
في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكورة **قوله** يعني اذا
عرفت ان الايجاب بمعنى وجوب الفعل عنه تعالى مع ضم العلم
والارادة متفق عليه بين المصنف ومن يحذو حذوه وبين
الحكماء وبمعنى وجوب الفعل عنه تع بدون ضم الفعل العلم
والارادة عدمه متفق عليه بينهما ايضا فتفسير الايجاب
ههنا لا يليق بهذا المعنى بل ينبغي ان تفسر بتعلق علمه وارا
دته تعالى في الازل بايجاد العالم فيه مع تحقق النزاع بين المص
والحكيم لكنه عين النزاع في حدوث العالم وقدمه فاط

حدوث العالم وانتفى قدمه الذي هو معنى الايجاب الفاعل
منهما بالضرورة فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكره الشارح
نعم هذا الاستدلال انما يحتاج اليه من اراد نفي الايجاب بالمعنى
الاول كالاشعري فلا تغفل قوله اذ على تقدير هذا الاجزاء القائل
ان يعارض المعراه يعني لما كان المص قائما بامتناع الترجيح بلا
مرجح كالحكماء فيمكن ان يجعل هذا الدليل معارضة عليه
لابتنائه على امتناع الترجيح بلا مرجح والاشعري لما لم يقل
بذلك الامتناع فيمكن من اجراء هذا الدليل ولا يعارض عليه
واما قول المحقق الفخري ان المعارضة منه فعة بالاصلح وليس
هذا المعنى المنع للحكماء اذ منع التوقف على الزمان الشرط
على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح واما على تقدير كونه
موجبا والاتحاد ثانيا فلا وجه له فليس شيء اذ علم الفاعل
بالاصلح لو امكن ان يكون مرجحا على تقدير اختيار الفاعل امكن
على تقدير ايجابه ايضا قد عرفت ان الايجاب الذي يقول به
الحكماء ليس بمعنى عدم العلم والارادة الا ان الحكيم لما لم يقل با
لحدوث لم يكن ذلك مذهبه وسند المنع لا يلزم ان يكون
مذهبا للمانع والحاصل انه لا فرق في ورود هذا المنع بين
ان يكون الفاعل مختارا وبين كونه موجبا بالمعنى المختار

يعني الصلاح ان [illegible] على تقدير [illegible] الفاعل [illegible]

كما لا يخفى وايضا الواضح ما قاله لكان اجراء هذا الدليل من قبل المص
الزاميا على الحكماء وهو ليس بصحيح لابتنائه على امتناع الترجيح بلا
مرجح وهو ليس مسلم عندهم قوله فكيف يصح استعماله في مطلوبهم
اه قوله فيه بحث لانه ان اراد انه لا يصح استعماله في مطلوبهم برهانا
فهو كذلك لكنه لا يصح استعماله من قبل الاشعري ايضا برهانا
بناء لتجويزه الترجيح بلا مرجح وان اراد انه لا يصح استعماله الاشعري
له الزاميا ولا يصح استعمال المعتزلة والمص له الزاميا فليس كذلك
لان هذا الدليل لابتنائه على استحالة التسلسل في الشروط المتعاقبة
لا يصح استعماله الزاميا على الحكماء ايضا كما عرفت فالحق ان هذا
الدليل على التقرير الذي ذكره الشارح لا اجراء له اصلا لا من قبل
الاشعري ولا من قبل غيره لا برهانا ولا الزاما لابتنائه على التوقف
على شرط حادث وهو غير مسلم عند المتكلمين اما عند الاشعري
فلتجويزه الترجيح بلا مرجح واما عند غيره فلان المرجح عندهم
اما علم الفاعل واما ذات الوقت ولا الزاميا لابتنائه على
استحالة جميع اقسام التسلسل وهو غير تام عند الحكماء نعم يمكن
اجراؤه الزاميا على تقدير حدوث الفعل المطلق بان يقول لو كان
الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق والا لزم تقدم الشيء على نفسه
لانه لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقف حادثه على شرط هو ايضا

نعله فهو من حيث انه داخل في الفعل المطلق متأخر ومن
حيث انه شرط لحدوث الفعل المطلق متقدم فيلزمه
تقدمه على نفسه **قوله** بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا الايجاب
مط بالدليل المذكور وهو انه ان كان تاثيره تعالى في الحادث
يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث
وكلاهما محالان ولا يذهب عليك ان هذا الدليل لا ينفي الايجاب
اصلا لا برهانيا ولا جدليا الزاميا اما الاول فلان الترجيح بلا
مرجح لما كان جائزا عند الاشعري فلو كان الفاعل موجبا والفعل
حادثا لا يلزم التوقف على شرط حادث عنده واما الثاني فلان
التسلسل في الحوادث غير ممتنع عند الحكيم كما عرفت **قوله** اي قدم
الفعل المطلق **قوله** قال المحقق الطوسي لا وجه لهذا التخصيص بل الظاهر
لزوم قدم كل فرد شخصي من الجواهر والاعراض وبالجملة قدم كل
ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار اتفاق
اهل الاسلام وقدم الكل على المذهب الاشاعرة القائلين
بان لا فاعل في الوجود الا الله بجريان الدليل بلا شبهة وهذا
اشنع واقبح كما لا يخفى اقول قد عرفت ان هذا البرهان على تقدير
الشرح لا يتم اصلا بل يمكن اجراؤه على تقدير الخ على تقدير حدوث
الفعل المطلق كما ذكره لتصحيح الدعوى ح بل يقيه كما زعم المحشي ره

فظهر انه لا بد

فظهر انه لا بد من هذا التخصيص ليتم المطلوب الا ان هذا التخصيص
لا يجعل البرهان على تقدير الشرح تاما بل يجعل المدعى بحيث
يستغني عن البرهان فافهم وايضا الايجاب بهذا المعنى اعني
الذي بنى الشرح كلامه عليه لا يستلزم قدم الفعل الا اذا كان
الفاعل بذاته موجبا تاما والقائلون بالايجاب لا يقولون
يكون الفاعل موجبا بذاته بالنسبة الى كل جزء من اجزاء
العالم فان وجود الحوادث ضروري وهي مستندة عندهم الى الله
نعم بشروط ومعدات مخصصة لوجود كل منها بزمانه المختص
فمن فرض الايجاب بهذا المعنى لا يلزم قدم الفعل المطلق وما
ذكره من لزوم كل فرد شخصي من الجواهر والاعراض انما يلزم لو لزم من
كون الفاعل موجبا كونه موجبا لذاته بالنسبة الى كل فرد من
الافراد من اين يلزم ذلك **قوله** ذلك التوقف مع كون لزوم
لحدوث الفعل المطلق مراده ذلك التوقف مبتدأ وخبره قوله
مستلزم لتقدم الشيء على نفسه وقوله وامكان استلزامه
مجرور معطوف على محاليته في قوله لمحاليته وقد يوجد العاطف
في بعض النسخ عند قوله لمحاليته الحدوث عطفا على معنى قوله
الاشارة اليه فيكون سند آخر للمنع وح يكون قوله كما مر
الاشارة اليه اشارة الى ما ذكرنا سابقا من ان حدوث الفعل

لا يتوقف على شرط عند المص وبعض المتكلمين فكانه قال كون
التوقف على شرط حادث لازما لحدوث الفعل المطلق مم لما
مرت الاشارة اليه ولان هذا الحدوث على تقدير الايجاب
بالمعنى المذكور مح والمح جاز ان يستلزم المح اي انما حكمتم بتوقف
الحدوث على شرط لئلا يلزم التخلف والترجيح بلا مرجح فاذا كان
هذا الحدوث محالا جاز ان يستلزم محالا اخر واما على نقل
عدم العاطف على ما في اكثر النسخ فقوله كما مرت الاشارة اليه
مشارة الى قوله قبيل هذا الحاشية اي قدم الفعل المطلق يعني
قد مرت الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المطلق وقوله
لمحاليته سند المنع كما ذكرنا فعلى وجود العاطف يكون المنع
مستند السندين وعلى عدمه بسند واحد واما كون ذلك
التوقف مستلزما لتوقف الشيء على نفسه فتقريره ان يقال
المراد بالفعل المطلق في القول السابق ما يطلق عليه الفعل
اعني فردا ما وفي هذا القول مجموع الافرادات الفعل المطلق
هنا منفي والنفي اذا ورد على الفرد المنتشر الذي هو معنى النكرة
يفيد العموم وذلك لان معنى الاستدلال هو ان الفاعل
لو كان موجبا لزم ان يكون فعل ما قديما والا اي وان لم يكن
فعل ما قديما يكون فعل حادثا واذا كان فعل حادثا يلزم توقف

هذا الحدوث اعني حدوث المجموع على حدوث شرط
حادث فذلك الشرط لكونه من الفعل المطلق يجب ان يكون
داخلا فيه ولكونه شرطا له يجب ان يكون متقدما عليه فيجب
تقدمه على نفسه ايضا كما ذكرنا في تقرير الدليل هذا حتى الحاشية
قال المحقق الفخري محصول كلام بعض الاعلام بعد التلخيص
ان حدوث فعل المطلق على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور
مح بلا شبهة وكون المحال مستلزما للمح هو التوقف على الشرط
فيما قوله فيه مستلزما لتقدم الشيء على نفسه فالتوقف على الشرط
محال اقول لعل المحقق جعل قول المحشي لمحاليته خبر ذلك التوقف
على ما ذهب اليه بعض الاعاظم وجعل قوله واما كان مبتدأ
اخر خبره مستلزم وحاصل الاعتراض على الشم بان الحكم بكون
حدوث الحادث انما يصح كليته اذا كان كل حادث في الواقع
فردا من افراد الفعل المطلق ولم يكن في جملة الحادثات حا
دث هو الفعل المطلق اذ على تقدير كون الحادث هو الفعل
المطلق فظاهر انه لا يصح توقفه على شرط حادث اذ لا شيء بعد
الفعل المطلق لكن الحادث الذي فرض في الدليل حدوثه
هو الفعل المطلق الذي هو مح على تقدير الايجاب بالمعنى
المذكور محدوثه فرضا لا يتوقف على الشرط هذا معنى

الجملة الاولى ومعنى الجملة الثانية رفع دخل مقدر على ما
ذكرنا يعني لو قيل حدوث الفعل المطلق وان كان محالا لكن
لما فرضنا وقوعه صح توقفه على الشرط بجواز استلزام المحال المحال
قلنا مح يلزم تقدم الشيء على نفسه لا التسلسل على ما هو مذهب الشا
رح ثم قال ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان المقصود وانه لو كان
فرد من العالم حادثا للتوقف على مطلق امر حادث وهذا مما لا
شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم توقف
على الشرط مما لا يقبل الشرط المنع ايضا وغاية ما لزم منه استلزام
المحال المح هيهنا هو كون فرد من العالم متقدما على اخر لا تقدم
الشيء على نفسه انتهى اقول وقد عرفت ما فيه فلا تغفل
لا حاجة الى هذا التقييد لما كان الشرح حمل الايجاب على معنى
وجوب الفعل عند تمام مع ضم العلم والارادة بالجملة جميع ما
يتوقف عليه الايجاد ولهذا احتاج في نفيه الى هذا الاستد
لال فظاهر ان الايجاب بهذا المعنى يتصور كونه تاما وغير تام
ضرورة ان الفاعل المستجمع لشرائط التاثير موجب تام وبدو
نه موجب غير تام وحدوث الفعل اذا كان غير متوقف
على شرط كان الفاعل مستقلا في الايجاد وتاما في اقتضاء
وجوده وح ففرض حدوثه انما هو فرض التخلف عن الموجب

التام وهو مح بالضرورة واما اذا توقف حدوثه على شرط
حادث فتخلفه عن الفاعل ليس تخلفا عن الموجب التام
فليس بمحال وح يحتاج الى هذا التقييد ليتم الكلام واما
اذا فسر الايجاب بتعلق علمه وقدرته تعالى بالايجاد العالم
في الازل فلا يتصور كونه تاما وغير تام كما لا يخفى فهذا
الكلام من المحشي ان كان ايرادا على الشارح كما هو الظ فهو
غير وارد عليه بناء على ما بني كلامه عليه وان كان تحقيقا
للمقام فلا جدوى له اذ على تقدير حمل الايجاب على
المعنى الثاني لا حاجة الى هذا الاستدلال اصلا فالا
ستدلال على هذا التقدير مستدرك فضلا عن
تقييد الموجب الواقع فيه بالتام وايضا التخلف عن
الموجب بالمعنى الموجب بالمعنى المذكور اعني بالمعنى
الثاني لا يتضح بالتوقف على الشرط اذ لا يتصور كونه غير تام
اصلا فتامل **قوله** قلنا لا توضيح فيه الخ قال المحقق الفخري
فيه بحث اذ المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كا
فيا في الفعل من غير احتياج الى الشرط ولا الى العلم با
لمصلحة وهذا غير مشترك اقول العلم بالمصلحة اذا كان عين
ذات الفاعل يصدق ذاته كافيا في الفعل كافية من

من غير احتياج حاجة الى امر زايد فيلزم الاشتراك لكن
يرد عليه ان المتبادر من قوله احدهما معتبر عند الحكماء و
الاخر عند المص ان الموجب المعتبر عند الحكماء هو بالمعنى
الثاني فان المعنى الاول عند المص وعند الحكيم واحد و
ليس الموجب بهذا المعنى موجبين ليتصور كون احدهما
معتبر عند المصنف والاخر عند الحكيم فح ليس الموجب التام
مشتركا بين هذين الموجبين اعنى الموجب بالمعنى الاول
المعتبر عند المصنف وبالمعنى الثاني المعتبر عند الحكماء
فقط فان الموجب بالمعنى الثاني لا يتصور كونه تاما و
غير تام كما عرفت فتامل قوله وايض التخلف عن الموجب
التام وان كان محالا قال المحقق الفخري هذا لا يدفع كون القيد
المذكور للتوضيح بل هو منع لاستحالة اللازم وجوابه ان قوله
يلزم قوله قدمه بين وما ذكره بقوله اذ لو كان الخ تنبيه كما
اشار اليه هذا الفاضل سابقا بقوله لزوم قدم العالم
للايجاب بين لا حاجة الى التنبيه انتهى قوله ليس غرض
المحشي الابيان فساد هذا التنبيه وانه لا يصلح للتنبيه لا
غير فتدبر قوله وايض ذلك التخلف الخ يعني لما كان
المفروض حدوث الاثر مط على تقدير الايجاب في الازل

فالتخلف لازم

فالتخلف لازم سواء كان توقف على شرط ام لا اذ الشرط وان كانت
غير متناهية يلزم حدوثها بالنوع ايض لصدق الاثر المط
عليه فيلزم التخلف لا محة وفيه نظر اذ مع انه لم يثبت فيما
سبق حدوث جميع ما سوى الله تع مط وان كان بالنوع
ايض بل ذلك لا سبيل اليه عقلا لو سلم ذلك لا يلزم التخلف
على تقدير التوقف على الشروط المتعاقبة وان كان يلزم
التخلف وذلك غير ما ادعاه فتامل وايضا قد عرفت
ان بناء الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل
بل على الايجاب مطلقا فلا تغفل قوله متعاقبة او مجتمعة
قوله اراد بالاول المعدات وبالثاني الشروط واطلاق الشرط
على المعدة تجوز وقول المحقق الفخري في تعبير قوله متعاقبة
اي في الحدوث بان يحدث شرط عقيب شرط سواء
بقي الاول اولا كما في المعدات وعلى الثاني يكون في اطلاق
الشرط تجوز وبما قررنا يظهر معنى الاجتماع يدل صريحا
على ان التعاقب يكون في الشروط ايضا وذلك بط
اذ الحادث يحتاج الى الشرط حادث معه او الى معد
حادث قبله ولا يجوز ان يحتاج الى شرط حادث قبله
وان كان باقيا معه والا لزم التخلف والحاصل ان الحادث

اذا احتاج الى امر سابق عليه بالزمان يجب ان يكون
ذلك الامر معدا له ينعدم عند حدوثه ولا يجوز ان
يكون شرطا له باقيا معه والسر في ذلك ان المعد ما يكون
بعدمه مرجحا للمعلول والشرط ما يكون بوجوده مرجحا فلو
كان مرجحا حدوث المعلول فلو كان مرجح حدوث المعلول
سابق عليه بالزمان يجب ان ينعدم عند حدوث
المعلول ليكون بانعدامه مرجحا له فلو كان شرطا له كان بوجوده
مرجحا فلو كان قبله بالزمان يلزم التخلف لا محالة فتفطن
قوله لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم التخلف عن الموجب
التام قال المحقق الفخري هذا اذا كان الاجتماع في الازل والا اجتماع
احتمال اخر نبهناك عليه **قوله** نبهناك عليه اشارة الى ما نقلنا
منه قبل هذا فهذا الكلام يشعر بكون هذا الاجتماع في الازل
صحيحا وهو باطل اذ الكلام في الشروط الحادثة وكلام المحشي لا
يتوقف على الاجتماع في الازل بل اذا كان الاجتماع مع المعلول
يلزم التخلف ايضا لكن لا تخلف المعلول فقط بل تخلف مجموع
المعلول والشروط الحادثة معه فتامل **قوله** العمدة في اثبات
حدوث العالم اجماع المليين اه يعني ان حدوث العالم
بمعنى جميع ما سوى الله وان لم يكن ثابتا بالدليل العقلي بل الثابت

بالدليل انما هو حدوث عالم الاجسام فقط لكنه ثابت بالاجماع
والحديث اللذين هما العمدة فيما لا سبيل للعقل اليه فالواسطة
اي كون بعض ما سوى الله تعالى قديما وواسطة في الايجاد بينه
وبين ساير ما سواه غير معقول اي غير ثابت بالدليل العقلي
وما لا يكون ثابتا بالدليل العقلي اذا كان مخالفا للاجماع والحديث
فهو باطل ولا يلتفت الى تجويز الباطل عاقل وقد يقال اثبات
حدوث عالم بالاجماع والحديث يستلزم الدور لتوقف
حجيتهما على اثبات النبوة المتوقف على قدرة الواجب تعالى
والاختيار لا اقتدر على عدم اظهار المعجزة في يد الكاذب
ويجاب بان اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة بمعنى وقوع
الفعل والترك بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل فانه
عند الحكماء ايضا يكون افعاله مشتملة على مصالح فلا يجوز
عليه اظهار المعجزة على يد الكاذب وبان بمجرد مشاهدة
المعجزة لم يحصل العلم بصدق صاحبها فيحصل العلم بكل
ما اخبر به حتى بوجوب الواجب وفي هذا تامل **قوله**
وايضا الدليل العقلي قائم الخ **اقول** لم يثبت دليل على ان الممكن لا
يوجد جوهرا بل الثابت ان الجسم لا يوجد جسما اخر ولا مجردا
نعم ما لا وجود له لا يوجد شيئا باعتبار ذاته لا يمكن ان يوجد شيئا

باعتبار وجوده الفايض عن علته ايضا وما نقل
قوله لا يدل على ذلك التكيف والحكماء كلهم قائلون بالو
سايط مع انهم مصرحون بان لا مؤثر في الوجود الا الله
فمعنى كلامهم ان الايجاد بالحقيقة ليس الا من الله تعالى
وما يصدر عن غيره انما يصدر عن ذلك الغير
من الجهة المستندة اليه تعالى من جهة ذات ذلك الغير
والحاصل ان كل ممكن زوج تركيبي مشتمل على ما بالقوة
ولو بحسب الذات فقط وهو الذي له من جهة ذاته وعلى
ما بالفعل وهو الذي له من جهة مبدائه الحقيقي فما يصدر
عنه انما يصدر عنه من الجهة التي هي له من المبداء لا
من الجهة التي هي له من ذاته لان ما له من ذاته ليس الا العدم
القوة مؤثرا في الوجود الفعلية واين هذا مما قصده المحشي
مع ان هذا الدليل لا يختص امتناع صدور الجواهر والا
عراض المفارقة عن الممكن كما صرح به بل يعمها والاعراض
الغير المفارقة ايضا كما لا يخفى وايضا من اول كلام التحصيل
ان ما فيه معنى ما بالقوة لا يمكن ان يكون مفيدا للوجود
لانه لا يمكن ان يكون واسطة في الايجاد وايضا يرد عليه
ما اورده المحقق الفخري من انه ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه

معنى ما بالقوة

معنى ما بالقوة لا يمكن الصفة المتحققة في الواقع سلمنا الملا
زمة لكن لا نسلم ان العقل كك لما تقرر عندهم من انه ليس
له حالة منتظرة وان اراد به اعم من ذلك حتى يشمل الامكان
الذاتي الذي ينتزعه العقل من مجرد ملاحظة ذات الممكن
منعنا الملازمة مستندا بانه ليس للعدم الذي ينسب العقل
ذات الممكن اليه والى الوجود في الملاحظة تحقق في نفس الامر
حتى يكون له شركة في افادة الوجود وكان له ما بالقوة المحضة
شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل انتهى وقد دقق و
اجاب عن هذا خاتم الحكماء والمجتهدين على ما بلغنا بالفرق
بين قولنا معنى بالقوة على التنكير وقولنا معنى ما بالقوة
على الاضافة فان المراد من الاول هو ان يكون الذات بالفعل
ويكون ما وصفته ما له بالقوة وهذا لا يكون الا في الماديات لان
المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني
ان يكون الذات والصفة كلاهما داخلين تحت مفهوم ما
بالقوة ومراد المستدل وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات
اذ كل ممكن بما هو ممكن ومن حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ومرا
المستدل هو الثاني واقول لكن هذا لا يدفع ما اشرنا اليه ولا من
ان يكون الممكن باعتبار ذاته غير ممكن ان يوجد شيئا لا يستلزم

عدم امكان ان يوجد شيئا باعتبار وجوده الفايض من علته
وما اشرنا اليه ثانيا من انه ينفي كون الممكن مستقلا في التاثير
ولا ينافي كونه واسطة فتامل ثم اقول يمكن ان يقال معنى قول المص
والواسطة غير معقولة هو ان استناد صدور العالم الحا
صل حادث الى الواسطة القديمة انما يصح بارادة مفوضة اليهما
مستندة الى ذاتها بالاستقلال اذ لو لم يكن الارادة مفوضة
اليها مستندة الى ذاتها بل مستندة الى الواجب الموجب بالفرض
استحال صدور الحادث عنها لامحة والتفويض والاستقلال
بالثانية من الممكن بط غير معقول وظني ان هذا توجيه وجيه
ولكن بعيد عن ان يكون هذا هو مراد المحشي الى اخره فتامل وقد
يوجه قول المص بتوجيهات منها انه رد لما قد يقال ان الواجب
واسطة بين الموجب والمختار لان المراد بالايجاب هو ما نعلمه من
الطبايع وهو منفي عنه تع لامحة والمراد بالاختيار هو ما نعلمه من
الحيوان مثلا وهو ايضا منفي عنه تع لكون اختيار الحيوان ممكنا
واختيار يجب ان يكون واجبا فهو واجب بين الموجب الذي
نفهمه وبين المختار الذي نفهمه فاشار المص الى انه لا معنى للوا
سطة بين الموجب والمختار اذ المختار ما يكون باختياره سواء
كان اختياره واجبا او ممكنا الا ترى ان ساير صفاته تعالى

ليست كصفاتنا ولا يلزم ثبوت الواسطة فكذلك الاختيار ايضا ومنها
ان حاصل الكلام هو انه لما ثبت حدوث العالم انتفى الايجاب
ولما انتفى الايجاب ثبت الاختيار اذ لا واسطة بين الايجاب والا
ختيار فان انتفى احدهما يثبت الاخر وذلك لان موجد
الشيء اما ان يمكن ان يتخلف اثره عنه وهو المختار او لا وهو الموجب
ولا واسطة بين النفي والاثبات ومنها انه اشارة الى رد ما يلزم
الاشاعرة القائلين بان القدرة زائدة على الذات فانها ح لا يكون
مستندة الى غير الذات بل الذات لا بالقدرة بل بالايجاب فيلزم
كون الواجب موجبا في البعض وهو صفة القدرة وقادرا في
البعض وهو صفة غيرها من الصفات والافعال فيلزم الواسطة
والتزموها وهي غير معقولة لما سيجيء من ان صفاته تع عين ذاته
قوله فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدتين على ذا
الخ فان قلت هذا الاعتراض لا يختص بما اذا كان العلم والارا
دة والعلم بالاصلح غير زائدتين اذ على تقدير زيادتهما على
الذات كما هو مذهب الاشاعرة ايضا يمتنع الانفكاك الذات
عن المراد لكون المراد لازما للارادة والارادة لكونها قديمة لا
زمة للذات قلت القائل بزيادة الارادة لكونها قديمة لازمة
للذات قلت القائل بزيادة الارادة لا يقول بلزوم المراد اذ هو لا يقول

بالايجاب اصلا بل المريد عنده ان يختار اي طرفي مقدوره احدا في
اي وقت شاء فعنده وان كانت الارادة لازمة للذات الا ان
المراد ليس لازما للارادة فتامل قوله الشارح هذا ما يقال ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار اقول يمكن ان يقال وح فلا تشنيع لهم
على الحكماء في القول بالايجاب فانهم يقولون ان فعل العالم وتر
كه صحيح بالنظر الى نفس القدرة وفعله واجب باعتبار الارادة
ووجوب الفعل بعد اعتبار الارادة لا ينافي مقدوريته بالنظر
الى نفس القدرة وحدها سواء كان الايجاب الفعل قديما او حا
دثا والحاصل ان القول بالايجاب لا ينافي القدرة على التحقيق
سواء كان الايجاب دائما اولا واما القدرة على المعنى الذي ينبغي
ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك بالامكان الوقوعي
فلا يجامع القول بالايجاب مطلقا سواء كان دائما اولا فان الظاهر
ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل والترك وقوعا في وقت وتركه في
ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك هو ما
يقابل الفعل ووحدة الزمان معتبرة في التقابل فالترك الذي
يفرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل لا الذي يفرض قبله
لعدم اتحاد الزمان فالفعل اذا وجب في وقت ما لا يمكن ان
يكون فاعله بالاختيار فيه لعدم امكان وقوع الترك في ذلك

الوقت فالقائل بالاختيار بهذا المعنى ليس الا الاشعري فقط او
عنده يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلا
فعنده الفاعل مختار ولو كان العالم قديما فعلى هذا يرجع النزاع
في الايجاب والاختيار الى طائل سوى حدوث الاثر وقدمه
فالحق ان هذا النزاع في الايجاب والاختيار لا ينبغي ان يكون
الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ بذلك فان قلت وجوب
الفعل في وقت باعتبار الارادة لا ينافي امكان تركه في ذلك
الوقت مع قطع النظر عن الارادة كما ذكره قلت نعم لكن امكانا
ذاتيا لا امكانا وقوعيا والاشعري يقول بامكان تركه في ذلك
الوقت امكانا وقوعيا فتامل قوله لقائل ان
يقول هذا الايراد بعينه هو الذي ذكر انفا بقوله فان قيل
اذا كان الى اخره فتامل قوله فكيف حكم بانفكاك ارادة الواجب
تعالى قد عرفت انه لا دخل في ذلك لكون الارادة غير
زائدة بل منشاه هو كون الارادة قديما سواء كانت زائدة
او لا مع فرض وجوب الاثر الا ان القائل بزيادة الارادة لما لم
يكن قايلا بوجوب الاثر لم يرد عليه ذلك وما اجاب به
عن السؤال المذكور وسيذكره في اخر هذه الحاشية
ايضا يدفع هذا الاشكال ولعل فصل قوله فلا يبقى الى اشارة

الى هذا فانه كان ينبغي للمص ايراد ما يرفع هذا الاشكال وان ما
ذكره لا يرفعه ايضا فيجب طرحه في خلف قاف فتامل **قوله**
قلت تخلف المعنى عن العلة التامة بحيث لا يتخلل زمان
بين تحققهما اي بحيث يكون زمان العلة متصلا بزمان
المعلول وتحقيق ذلك ان القديم لا يصير علة للحادث الزماني
بذاته فقط ولا بانضمام ما هو شرط لوجوب ذلك الحادث **فقط**
بل لا بد هناك علة مفدرة ايضا لتتم علة ذلك الحادث بما هو
علة له والمعد يعتبر فيه كونه متقدما بحسب الزمان فالعلة
التامة للحادث انما يجب وجودها بما هي علة تامة له قبل زمان
ذلك الحادث ولكن بحيث يتصل زمانها بزمانه فان قلت
المشهور ان العلة التامة يجب وجودها مع المعلول
بحسب الزمان وقبله بحسب الذات وايضا الممكن يحتاج
الى العلة في البقاء كما يحتاج اليها في الحدوث فالعلة المبقية يجب كونها
مع المعنى بحسب الزمان قلت هذا شان العلة المفيدة لا
صل الوجود والبقاء لا شان علة الحدوث والمعد المذكور
انما هو معد لابتداء الافادة لا لاصل الافادة فالعلة
التامة من حيث هي علة تامة لابتداء افادة الوجود
يجب تقدمها على المعلول فهي مقدمة على اول زمان

وجود المعلول

محدوثة
وجود المعلول من حيث هي معدودة وينفي معنى الزمان
من حيث هي مبقية فان قلت العلة المعدة ما العدم مدخل
في وجود المعلول وعدمها مقارن لوجوده لا سابق عليه قلت
هي ما لوجوده وعدمه كليهما مدخل لوجود المعلول فالعلة
مع وجود المعد سابق على المعلول ومع عدمه مقارن له فافهم
قوله فان التمكن على الفعل والترك انما يكون الخ وهذا السند
للمحقق الفخري بانه لا ينافي الايجاب الذي زعمه الحكماء وا سنده
بان التمكن من الفعل والترك ليس في حال واحد فكما يمكن اختيار
الشق الثاني باعتبار ان التمكن من الفعل في ثاني الحال في
والترك واجب حال العدم كذلك يمكن اختيار الشق الثاني
الاول باعتبار ان الفعل واجب حال الوجود والتمكن من الترك
يكون مقدما على حال الوجود فلا ينافي الوجود في الحال **اقول**
قد عرفت ان القدرة التي ينبغي ان يكون النزاع فيها هي التمكن
من الفعل وتركه المقابل له والعدم ليس مقابلا للوجود في المستقبل
فلا يتحقق القدرة بالمعنى المقصود والدليل على ان القدرة المه
المتنازع فيها هي التي ذكرنا انه لا شك ان المتكلمين انما هم نفوا
الايجاب لزعمهم ان صدور الفعل عن الفاعل بحيث لا
يتمكن من امساك نفسه عن نقص في حقه تعالى فيجب تنزيهه الرحيم

في بحث صح

عنه فالقدرة التي بلا ايم عرضهم هي حالة بها تمكين الفاعل
من الترك حين الفعل ومن الفعل حين الترك كما هو مذهب
الاشعري واما القدرة بمعنى وجوب العدم في وقت ووجوب
الفعل في وقت اخر فلا ايم بلا مطلوبهم والفاعل بهذه القدرة
لا يتمكن من امساك نفسه عن الترك في حالة الترك وعن الفعل
في حال الفعل وهذه المفسدة اشد من مفسدة الايجاب المنفي
اذ هي عدم التمكن الفاعل عن امساك نفسه عن احد طرفي
المقدور وهذه عن كلا طرفيه فتدبر قوله وبهذا يعلم انه يمكن الا
يجاب الجواب على اختيار كل من شقي الترديد لا يخفى ان الجواب
المصنف ايضا جواب على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب
على احد الشقين وترك الاخر قياسا عليه فان حاصله
ان القدرة اما قدرة على الوجود واما قدرة على العدم فان
كان قدرة على الوجود نختار انها متحققة حال العدم لكنها
عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كانت قدرة
على العدم نختار انها متحققة حال الوجود لكنه عبارة عن
التمكن من العدم في ثاني الحال واما القدرة بالنسبة الى
الطرفين معا فلا يمكن تحققها الا في مرتبة الذات لا في حال
من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال يكون خالية عن كلا طرفي

وجود الممكن

وجود الممكن وعدمه لا يتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هنالك
فتدبر قوله فيعود السؤال على التقديرين قال المحقق الفخري يعود
السؤال على التقديرين ثم اذ لنا نختار وجود الفعل ثاني الحال
فالتمكن من العدم في الحال ومن الوجود في ثاني الحال فيتحقق
القدرة بلا شبهة قوله قد عرفت ما فيه فالجواب ما ذكره المحشي
سابق وما اورده المحقق الفخري هناك من انه لا ينافي الايجاب
الذي زعم الحكماء ليس بمفسدة اذ قد عرفت ان القدرة عند غير
الاشعري لا ينافي الايجاب المذكور قوله فذهب الاشعري الى
انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل الخ يمكن ان يكون بناء
مذهب الاشعري على ان افعال غير الله تعالى واقعة بلا اختيار
تعالى ولا تاثير لغيره فيها والفرق بين فعل المختار وفعل المضطر
كالنار ان الله تعالى يخلق قدرة مع الاول قدرة غير مؤثرة فيه
وبذلك توهم كونه اختياريا وفي الثاني لا يخلق قدرة مقارنته
اصلا وبناء مذهب المعتزلة على ان افعال غيره تعالى
من المختارين واقعة باختيارهم بان جعلهم الله مختارا
وخلق فيهم قدرة مؤثرة في افعالهم عند ارادتهم بها
فقول الاشعري ان القدرة مع الفعل اي معية بالذات كمعية
علة واحدة وقول المعتزلة انها قبل اي قبلية بالذات كتقدم

العلة على المعنى وعلى هذا لا يكون النزاع في كون القدرة قبل
الفعل او معه لفظيا على زعم المحشي قوله فانه ان اريد بالقدرة
التي هي مبدء التاثير الى اخر الترديدات اقول جميع هذه الشقوق
انما يتجه على مذهب المعتزلة القائلين بكون قدرة غيره تعالى
مؤثرة في افعالهم دون مذهب الاشعرية فانهم لا يقو
لون بتاثير قدرة غير الله تعالى من افعالهم فلا يكون قد
رتهم مبدء للتاثير اصلا وبهذا يتحقق النزاع بينهم كما
عرفت قوله الخ يعني ان عموم علة القدرة اه اي المقدو
رية لا القادرية فان الامكان علة الاولى لا الثانية فعموم العلة
اي الامكان يدل على عموم المقدورية اولا وبالذات وعلى
عموم القدرة اي القادرية ثانيا وبالعرض لان عموم المقدو
رية يستلزم عموم القادرية فتدبر قوله الخ اي قدرة الله تعالى
شامل لجميع الممكنات قال المحقق الفخري وهذا اصل عظيم
خالف فيه كثيرون الاول الفلاسفة القائلون بانه واحد
حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد هكذا في
المواقف وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون بايجاب
الواجب لا بكونه قادرا فهم ينفون اصل القدرة لا مجرد
عمومها الثاني المنجمون ومنهم الريصانية القائلون بان

الكواكب

بان الكواكب بحركاتها مؤثرات في الحوادث السفلية والتغيرات
الواقعة في جوف الفلك من اختلاف الفصول الاربعة
وتاثير الطوالع في المواليد وانت خبير بان هذا من متفرعات
ايجاب الواجب وانه لا يصدر عنه بلا واسطة الا واحد كما
مر في بحث الجواهر المجردة الثالث الثنوية ومنهم المجوس
القائلون بانه تعالى لا يقدر على الشر الرابع النظام ومتابعوه
قوله ذهبوا كلهم في المواقف الى الله تعالى لا يقدر على القبيح و
ما العلم عنه في بعض الكتب انه قال ان الله تعالى لا يفعل
القبيح منهما فرق بين ذلك ان يقول اذا لم يفعل القبيح لا يقدر
عليه اذ القدرة على الشيء بالمعنى المذكور تقتضي صحة صدور
ذلك الشيء في وقت وصحة عدم صدوره في وقت اخر الخامس
ابو القاسم البلخي ومتابعوه حيث قالوا انه لا يقدر على مثل فعل
العبد السادس الجبائية حيث قالوا لا يقدر على عين فعل العبد
وتفصيل دلائلهم وما هو جرح عليها مذكور في شرح المواقف
وغيره الجبائية حيث قالوا لا يقدر على عين فعل العبد واثبات
عموم قدرته يبطل المذاهب المذكورة انتهى كلام المحقق قوله
الحق ان احدا من العقلاء لم ينف قدرة الله تعالى على جميع الممكنات

مطا على المحقق بل اراد وا باجمعهم تنزيه الله تعالى وتقديسه فمنعوا
صدورها بجبلة العقل على زعمهم عنه تعالى كصدور الواحد
الاكثر عند الواحد الحقيقي بلا ترتيب عند الحكماء وصدور
الشر عند الثنوية وصدور القبيح مطا عند النظام وقس على
هذا بمعنى ان صدور تلك الاشياء وان كان ممكنا عنه تعالى
بالنظر على قدرته التامة لكن بالنظر على وحدته الحقيقية
او حكمته وارادته ومشيته يمتنع ان يصدر عنه شيء منها
واما ما قال هذا المحقق من ان الحكماء ينفون اصل القدرة لا
عمومها فليس بحق اذ قد عرفت ان الايجاب الذي يقول
به الحكماء لا ينفي القدرة فان ذلك الايجاب انما هو بعد اعتبار
الارادة لا مع قطع النظر عنها كما هو عند المصنف والايجاب
بالارادة لو كان ينفي القدرة للزم مثل ذلك على المصنف وسائر
المعتزلة ايضا والفرق بقدم الاثر وحدوثه لا دخل له في ذلك
كما عرفت غير مرة فتذكر اقول لا خفاء في ان امكان
الصدور عن الغير بالارادة علة المقدورية لا خفاء
ان معنى مقدورية الشيء هو كونه ممكن الصدور عن الغير
بالارادة والفرق بينهما بالاجمال والتفصيل فالمراد بالعلة

بهم ننش

ههنا ينبغي ان يكون علة الحكم كما يقال علة انسانية زيد انما
هي كونه حيوانا ناطقا فتدبر قوله كلما كان له امكان الصدور
عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تقريرا هذا الدليل
على محاذاة ما ذكره ان يقال كل مقدور له امكان الصدور
عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالا
رادة به امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل مقدور
له امكان الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول له كل مقدور له
امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كانت بواسطة
او بلا واسطة بوجود انتهاء جميع الاغيار الى الواجب ثبت
قدرته ينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة
مطلقا ويمكن اختصاره ان يقال كل مقدور له امكان الصدور
عن الغير مطلقا ايضا وكل ما له امكان الصدور عن الغير له
امكان الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكر فيحصل النتيجة
وانما حملنا كلامه رحمه الله على قياسين لكان قوله بالارادة
او لم نعتبره في الاوسط يلزم اما الغاوه او عدم تكرر الاوسط
وان اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور
عن الغير بالايجاب كالاحراق الصادر عن النار مثلا
متعلقا بقدرته تعالى فتامل قال المحقق الفخري لاحد ان يمنع

هذه الكلية مستندا بقول المنجم والقول المنسوب الى النظام
قوله اذا اريد بالصدور عن الواجب اعم من ان يكون بوا
سطة او بلا واسطة فلا يرد قول المنجم وقول كل من يقول
بتاثير الغير الواجب تع اذ ما ينتهي اليه سلسلة المؤثرات
هو الله تعالى لعدم تعدد الواجب واما القبيح والشر
فمقدور بالعرض لا بالذات كما سيجيء في صورة الايجاب
بالمعنى المذكور سابقا اي بمعنى قدم الاثر وذلك بناء
على ما تقرر عندهم من امتناع كون القديم اثر القادر
بل اثر مطلقا لاشعار لفظ التاثير والايجاد الفعل وامثال
ذلك بسبق العدم بحسب المتعارف اللغة وهو بعيد
عن التحقيق كما مر فالاولى ان يقال لما كان الامكان علة
الحاجة الى المؤثر وكل مؤثر سواء كان موجبا او قادرا
ينتهي الى مؤثر قادر ثبت كون الامكان علة الحاجة الى
المؤثر القادر في الجملة فتدبر قوله لما كان مقدور المقدور
للشيء مقدورا له قال المحقق الخفري من جوز ان يكون
لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القا
درين له ان يمنع كون مقدور المقدور للشيء مقدورا له
بلا واسطة مستندا بما ذكر وان اريد مقدور المقدور

للشيء مقدورا له

للشيء مقدورا له اعم ان يكون بواسطة او بدونها فمم ولا يثبت بما
ذكرنا شمول قدرته لجميع المقدورات بواسطة او لا لكن الظاهر ان المدعى
شمولها لجميع المقدورات بلا واسطة قوله بل الظن ان المدعى
شمول قدرته لجميع المقدورات مط سواء كان بواسطة او بلا
واسطة فان من قال بالوسائط لم يقل بانها مستقلة في الايجاد
بل الوسائط انما هي ادوات وآلات واسباب ووسائل لبعض
الافعال بل افعال الله تعالى كلها كك فان بعضها سبب
لبعض فمن اراد ان يفعل فعلا له اسباب وادوات فلا بد ان
يحصل تلك الاسباب اولا فيفعل ذلك الفعل بتلك الاسباب
فليس ح لاحد ان يقول ان الفعل ليس مقدورا له لانه لتوقفه
على تلك الاسباب نعم لو لم يكن تلك الاسباب مقدورة
له لصح ذلك لكن الله تعالى ليس كك بل الكل بفعله تع فاذا فعل
الله تعالى فعلا باسباب مخلوقة له تع لم يقدح ذلك في
كون ذلك الفعل مقدورا له تع وظاهر ان معنى كون حركات
العباد مثلا مقدورة له تع ليس انه يمكن صدور الحركات
من الله تعالى بلا واسطة كيف والحركة لا بد لها من متحرك
ومحرك قريب مباشر للتحريك ومسافة يقع فيها
تلك الحركة واعضاء وجوارح فكيف يمكن صدور

تلك الحركة عمن هو منزه عن امثال ذلك فالحق ان صدور
تلك الحركة مقدور له تعالى بان يخلق لها اسبابا وادوات
يحصل بسببها تلك الحركة فالقول ببعض الوسائط من
ضرورات تنزيه الله تعالى وتقديسه والحكماء القائلون بالو
سايط في الايجاد كالجواهر المجردة والعقول الفعالة والنفوس
المدبرة قد جعلوا تلك الوسائط بالنسبة الى كليات
العالم كتلك الاسباب الجزئية بالنسبة الى تلك الحركة
الجزئية مثلا فليس في العالم موجود ولا في بقعة الامكان
ممكن الا وهو مقدور له تعالى عندهم البتة هكذا ينبغي ان يفهم
فالحق ان هذا النزاع ايضا مما لا ينبغي ان يقع الا الاشعري
الذي لا يقول بالربط العقلي والتسبيب الايجابي اصلا
لا لغيره قوله المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق القدرة الواجب
تعالى بافعال العباد قال المحقق الفخري محصل السند ان
خلق الاجسام مقدور لكونه مقدورا للباري تعالى مع
انه ليس مقدورا للعبد بل مقدور العبد افعال العباد
عند المعتزلة فبعض المقدورات وهو خلق الاجسام
له خصوصية بالنسبة الى الله تعالى ليس له تلك الخصوصية
بالنسبة الى العباد وليس لها تلك الخصوصية بالنسبة

الى الله تع

اليه تعالى يقال لان المعتزلة لم ينفوا ذلك قوله هذا لا يوجب
تجويز عدم صدور ممكن عن الواجب هكذا في كثير من النسخ
التي وقعت الينا يعني كون استعداد المادة شرطا لحدوث
الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب
بالنسبة الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء
فعل ان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم لا يتعلق بما لم يستعد
المادة لحدوثه لا يستلزم الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت
كان صادرا عنه تعالى لا محالة هذا وفي بعض النسخ وقع هكذا
وهذا لا يوجب تجويز صدور ممكن عن غير الواجب ولهذا
اعترض المحقق الفخري عليه بانه اذا كانت المادة مستعدة لحدوث
ممكن دون اخر لم يكن نسبة الذات على جميع الممكنات على السوية
وهذا مقتضى الشرح لا تجويز صدور ممكن عنه غير الواجب
قال الشارح لعظمها الثنوية في الملل والنحل هم اصحاب
الاثنين الازليين يزعمون ان النور والظلمة ازليتان قديمان
بخلاف المجوس فانهم قالوا بحدوث الظلام وذكروا سبب
حدوثه وهؤلاء قالوا بتساويهما في القدم والازلية واختلا
فهما في الجوهر والطبع والفعل والاجناس والابدان والار
واح من ذلك المانوية اصحاب ماني بن ماين الحكيم الذي

قد ظهر في زمان الشابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن
شابور وذلك بعد عيسى عم احدث دينا بين المجوسية والنصرانية
وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى على نبينا عليهم
حكى محمد بن هرون المعروف بابي عيسى الوراق وكان في الا
صل مجوسيا عارفا بمذهب القوم ان الحكيم ماني زعم ان
العالم مصنوع مركب من اصلين قديمين احدهما نور
والآخر ظلمة وانهما ازليان لم يزالا ولا يزالان وانكر وجود شيء
لا من اصل قديم وزعم انهما لم يزالا قديمين حساسين
دراكين سميعين بصيرين وفيه ايضا الديصانية
اصحاب ديصان اثبتوا اصلين نورا وظلاما والنور
يفعل الخير قصدا واختيارا والظلام يفعل الشر طبعا
واضطرارا **قوله** ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان
يوجد الشر آه اعلم ان الخير هو الوجود والشر هو العدم فكل
ما هو وجود محض لا عدم فيه بوجه فلا شرية فيه اصلا
كواجب الوجود لذلك قالوا انه خير محض والخير المحض لا
يكون الا خيرا محضا لان الخير المحض عين الوجود المحض
والوجود المحض لا يحصل من العدم فلو حصل من الخير المحض
شر يلزم ان يحصل من الوجود المحض العدم وكل ما فيه خير

درة [illegible]

وشر فالخير فيه لا محالة راجع الى الوجود والشر الى العدم فلا بد
ان يكون عدم بوجه ما هذا في الخير والشر الحقيقيين واما
الاضافيان فقد يوصف الوجود بالشر الاضافي كوجود
النار للثوب مثلا ومصادفة القاطع للعضو المقطوع
وقد يوصف العدم بالخير لانه منافي كعدم ما وجوده شر
اضافي بالنسبة الى ما هو شر له فالشر الذاتية اعني الاعدام
بما هي اعدام يستحيل ان يحصل من الوجود او من الموجود
بما هو موجود بل علتها عدم الوجود فلا يستدعي مبدأ
مؤثرا موجودا واما الشرور العرضية وان استدعت
علة موجودة لكن هذا الاستدعاء انما هو من حيث كونها
موجودة لا من حيث كونها شرورا فهي من حيث كونها
شرور محصولة وصادرة من المبدأ الذي هو صرف الوجود
بالعرض لا بالذات فلا يلزم بكون شيء خيرا وشرا بالذات لا كون الشيء
صادرا عن الخير المحض بالذات وهو المحال بالعرض ولا
استحالة فيه **قوله** الاشتباه على خمسة احتمالات لا شبهة في
ان اول الاقسام لا يمكن وجوده اذ الوجود خير محض ولا في وجود
القسم الثاني اذ واجب الوجود وهو عين الوجود وهو خير
محض ولا عدم فيه بوجه من الوجوه ومناط الشر هو العدم

ووجود القسم الثاني والخامس خلاف مقتضى الحكمة
فليسا بموجودين والقسم الرابع موجودا اذ الشر الذي فيه قليل
بالنسبة الى الخير الذي فيه وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير فلا ينبغي وقوعه من الحكيم هذا على ما هو المشهور
ما على التخصيص الذي ذكرنا فالشر واقع في القضايا الالهية
بالعرض لا بالذات قوله يمكن الزامهم بان الله تعالى مبدء
الاشياء خيريتها غالبة قوله هذا لا يدفع الشبهة اذ حاصلها
ان الله تعالى صرف الوجود محض الخيرية فيمتنع ان يصير
مبدءا للشر سواء كان قليلا او كثيرا اذ الشر عدم واما ناشئ
له راجع اليه فكيف يمكن ان يحصل العدم عما هو وجود
محض لا عدم فيه بوجه من الوجوه واما ان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير فمغالطة لان صدور الخير الكثير
المشتمل على الشر وان كان قليلا الامتناع صدوره عمن هو
محض الخير وصرف الوجود ممتنع فترك ذلك الخير ليس شرا
بل هو خير لما عرفت بل الوجه في دفع الشبهة ما حققناه
قوله وقد تقفا ارسطو اقول ظني اذ تقفا ارسطو ليس لما ذكره
بل لما حققناه قوله الخ وكانهم ارادوا معنى اخر قال الشيخ الا
شراق في حكمة الاشراق بهذه العبارة وكلمات الاولين

ومرموزة وما ورد عليهم

مرموزة وما ورد عليهم وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم
لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على الرمز وعلى هذا يبتني قا
عدة الشرق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء
الفرس مثل جاماسب وفرشاوشتر وبوزرجمهر ومن قبلهم
وقال العلامة في شرحه اي وعلى الرمز يبتني قاعدة اهل الا
شراق وهم حكماء الفرس القائلون باصلين احدهما نور
والاخر ظلمة لانه رمز على الوجوب والامكان والنور قائم مقام
الوجود الواجب والظلمة قائم مقام الوجود الممكن لان المبدأ
الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل
فضلا عن فضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية
ولهذا قال النبي صلى في مدحهم لو كان الدين بالثريا لتناوله
رجال من فارس ثم قال امتناوا شرحا وهي اي قاعدة الشرق
في النور والظلمة ليست قاعدة كفرة المجوسي القائلين بظا
هر النور والظلمة وانهما مبدءان ولا لانهم مشركون لا مو
حدون وكذا كل من يثبت مبدئين مؤثرين في الخير والشر
كالقدرية حكمهم حكمهما وكانه الى هذا المعنى اشار بقوله عم
القدرية مجوس هذه الامة ولا الحاد ماني اي وليست ايضا
قاعدة الحاد ماني البابلي الذي كان نصرانيا الدين

مجوس الطين والبرينيب الثنوية القائلون بالهين احدهما
الى الخير وخالقه وهو النور والاخر الى الشر وخالقه وهو الظلمة
والايجاد تجاوز الحق وتعديه لتجاوزه عن الواحد الحق و
تعديه الى الثنوية الباطلة وما يقضي الى الشرك بالله تعالى
وليست ايضا قاعدة ما تقضي الى الشرك بالله كقواعد
المشركين من المليين وغيرهم انتهى اقول يمكن تاويل
قول المانوية والمجوس القائلين بالمبدئين الفاعلين
احدهما فاعل الخير والاخر فاعل الشر ايضا بحيث لا يلزم
شركهم بان يكون مرادهم بفاعل الخير هو الوجوب وبفاعل
الشر هو الامكان فانك قد عرفت ان الخيرات كلها
راجعة الى الوجود ومنبع الوجود هو الواجب تعالى والشرور كلها
راجعة الى الوجود العدم ومنبع العدم هو الامكان و
انما يلزم الشرك لو كان كل من المبدئين موجود او مؤثرا في الوجود
ولكنه ليس كذلك بل احدهما موجود مؤثر في الوجودات وهو
الواجب تعالى والاخر عدمي منشاء للاعدام وهو الامكان
على التجوز كما يقال علة العدم عدم علة الوجود وعلى هذا
يرد ان اسماء الوجود الواجبة واحد من اسماء الامكان وهذا
تاويل لطيف لو لم يكن اقرب من تاويل كلام حكماء

جهة مهم

الفرس فليس

الفرس فليس ما بعد منه كما لا يخفى **قوله** قال المجوس ان ايجادا
اهرمن ليس بشر آه اي ذاته شر مفسد وفي ايجاده وجوده يكون
منبعا للشرور ابد الاباد على التاويل الذي ذكرنا لا يكون اهرمن
محمولا ابدا **قوله** اللهم الا ان يق يراد من قولهم خيرا ما كان خيرا
محضا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف ويكون الصيغة
للمبالغة في اصل الخيرية لا في ايجادها وعلى ما قال الشيخ
يكون المبالغة في ايجاد الخير وكذا على ما قاله المحقق الفخري
وهو ان يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشر يريد
ما لا يصدر عنه الا الشر **قوله** المصنف اعلى الله مقامه
والاحكام التجرد اقول اراد اثبات علمه بما سواه فاورد ثلث
دلايل واحد منهما لاثبات علمه بذاته واثنان منهما لاثبات علمه
بما سواه ويركب بانضمام الدليل المثبت لعلمه بذاته الى كل واحد
من الدليلين المثبتين لعلمه بما سواه دليلان لاثبات علمه مطلقا
اعني بذاته وبما سواه جميعا وكانت هذه النكتة ورد الدليل
المثبت لعلمه بذاته بين الدليلين الاخرين اما تقرير الدليل المثبت
لعلمه بذاته فيستدعي تمهيد مقدمات الاولى ان واجب الوجود تعالى
مجرد غاية التجرد اقول المراد بغاية التجرد كون الشيء قائما بذاته غير متعلق
الهوية والوجود بمادة او موضوع وبالجملة شيء يقوم بنفسه واجب

بذاته واثبات علمه

الوجود كك اذ هو غير متعلق بشيء اصلا الثانية ان كل ما هو
قائم بذاته غير متعلق الهوية والوجود بشيء آخر فهو موجود لذاته
حاضر ذاته لذاته غير غائبة ولا منفكة ذاته عن ذاته وهذا ضروري
الثالثة ان العلم هو حضور المعلوم بعينه او بصورته عند المجرد
الموجود بالفعل القائم بذاته وانكشافه لديه وثبوته بين يديه
وهذا ايضا ظاهر اذا لاحظت هذه المقدمات ظهر ان الله تعالى
واجب الوجود لكونه في غاية التجرد كونه قائما بذاته موجودا لذاته
وحاضرا عند ذاته غير غائب عن ذاته ومنكشفا لذاته غير
محجوب عنها لذاته وذلك العلم انما هو عين ذاته فهو عالم
لذاته لا بامر آخر غير ذاته فذاته تعالى عقل وعاقل ومعقول وهو
المط واما الدليلان المثبتان لعلمه تعالى بما سواه فتقرير الاول منهما
اعني المشار اليه بقوله والاحكام ما ذكره الش واما الثاني
اعني المشار اليه بقوله واستناد كل شيء اليه فاقول في تقريره
لما ثبت ان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى وهو ليس
مستندا الى شيء من الاشياء فهو تعالى لكونه تعالى غير متعلق
لشيء من الاشياء غير موجود لشيء من الاشياء بل هو
موجود لذاته قائم بذاته وجميع الاشياء لكونها معلولة له تعالى
موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه تعالى

عالم

لوجوب كون العلة موجودة مع المعلول فان حصول المعلول
للعلة اشد من حصول الصورة لنا كما صرح به المص قدس سره
في شرح الاشارات فهو تعالى عالم بها لا محالة اذ العلم هو كون المعلوم
موجودا لامر قائم بذاته وحاضرا عنده موجودا لذاته غير غايب
عنه كما عرفت فثبت علمه تعالى بجميع ما سواه وهو المط فعلى هذا
التقرير لا حاجة في اتمام هذا الدليل الى ضمه الى دلائل اخر دالة على
علمه تعالى بذاته كما اشار اليه الش وصرح به المحشي ره بل هو مستقل في
اثبات المط واما تركيب الدليلين الدالين على علمه تعالى فتقريره
هما ان يقال انه تعالى مجرد وفاعل للافعال المتقنة المحكمة وكلما هو كذلك
فهو عالم بذاته وبافعاله الصادرة او يقال انه مجرد قائم بذاته وموجود
لذاته وكل شيء غيره فهو موجود له وحاضر عنده لكونه معلولا
له وكلما هو كذلك فهو عالم بذاته وبما سواه لما عرفت ويمكن
ان يجعل كل واحد من هذه الدلائل الثلث اشارة الى دليل عام
لعلمه بذاته ولعلمه بما سواه بان يق انه تعالى فاعل للافعال المحكمة
المتقنة وكل فاعل كذلك فهو لا ينفك عن العلم بافعاله فاذا علم
افعاله علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكنه ان يعلم انه يعلم افعاله
ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان تحقق العلم بذاته ومن
امكان تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته اذ علم الشيء

كلما

بذاته لا يمكن الا بحضور ذاته ومن امكن ان يحضر ذاته عند ذاته
فقد حضر ذاته عند ذاته ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى
على المتفطن وهكذا يقال ايضا في دليل الاستناد فانه اذا استند
كل شيء اليه ومن جملة الاشياء المتقنة المحكمة فهو عالم
بها ويساق الدليل الى آه واما في دليل التجرد فيقول انه تع
لكونه مجردا عالم بذاته وذاته علة لما سواه ويلزم من العلم بالعلة
العلم بالمعلول وانما جعلناها على هذه التقريرات اشارة
الى دلائل عامة لا دلائل تامة لاحتياج كل منها الى مقدمة خا
رجة كما لا يخفى هذا اثبات اصل العلم له تع بذاته وبما سواه
وظهر مما ذكرنا في تقرير الدليل المثبت لعلمه بذاته كيفية علمه
بذاته ايضا وهي ان علمه تع بذاته انما هو عين ذاته لا امر اخر زائد
عليها ومما ذكرنا في تقرير الثاني من الدليلين المركبين لاثبات
علمه تع مطلقا لاح كيفية علمه تع بما سواه ايضا على المذهب
الحق من كونه بحضور ذوات الاشياء عنده وسيأتي تحقيق
جميع ذلك ان شاء الله تعالى قوله ثم بواسطتها يدل على علمه
بذاته كما قررنا من انه تع علم افعاله امكن ان يعلم انه يعلم افعاله
ومن ذلك الامكان يلزم ثبوت العلم بذاته قوله غير محتاج
الى الارتباط بالغير اي بالماهية وبالصفة الزائدة كما ذهب اليه

الحكماء والمحققون

الحكماء والمحققون من المتكلمين والمراد من الاعراض في قوله
عن الماهية والاعراض الاين والكيف فان المجسمة ينسبونه تعالى الى الاين
والصفاتية القائلون بزيادة صفاته تع على ذاته ينسبونه تع
الى الكيف فان الصفات ح يكون اعراضا مقولة الكيف قائمة
بذاته تع عن ذلك فاما ساير مقولات العرض ما عدا الا
ضافة ومتى فلم يذهب وهم فيها الى انتسابها اليه تعالى
اللهم الا مقولة الجدة في بعض اقاويل الحنابلة على ما ينقل واما الا
ضافة فلم يتحاش احد عن عروضها له تع واما متى فلم يتحاش ايضا
عنها اكثر الناس لكن التحقيق يوجب تنزهه تعالى عنها
ايضا قوله وفي هذا الدليل سر هو الاشارة الى ان علمه تع
بذاته عين علمه بافعاله اجمالا كما سيجيء في كلامه مصرحا وتلو
غير مرة قوله وعلى هذا يمكن حمل قوله والاخير عام اي على شمول
علمه تع بجميع الموجودات بعد الضم يعني لا يكون هذا الدليل
الاخير دليلا على اثبات اصل علمه تع بل يكون دليلا على شمول
علمه فقط لكنه خلاف المتبادر ولعل هذا الكلام منه اشارة
الى ان تخصيص الدليل الاخير بكونه عاما تاما لا وجه له فانه
يدل على العموم ما لم ينضم اليه شيء اخر اعني كونه عالما بذاته
واذا احتاج الى ضم شيء اخر ليصير عاما كان الدليلان الاولان

فيما بلغ

بلغ

ايضا لكن كما عرفت فينبغي ان يجعل هذا اشارة الى عموم
العلم الثابت بالدليلين الاولين لا الى اثبات اصل العلم
فان كلا منهما انما يدل على اثبات اصل العلم في الجملة اما الاول
فعلى علمه بافعاله بافعاله المختصة به فقط واما الثاني فعلى علمه
بذاته فقط وهذا الاخير دليل على ان العلم الثابت له في الجملة
عام اي شامل لجميع الموجودات الكلية والجزئية لكونها
باجمعها مستندة اليه تع وهذا وان كان صرفا عن الظاهر
الا ان الدليل قد اوجبه فتامل قوله ويمكن ان يثبت بهذا الدليل
علمه مط بان يق انه تعالى مبدء لجميع الموجودات التي منها
العلماء في الجملة فهو تعالى عالم في الجملة لكون الفاعل اشرف
من اثره ويلزم من علمه في الجملة علمه بذاته لما مر من انه من علم
شيئا يمكنه ان يعلم ذلك العلم ومن امكان ذلك العلم
يلزم تحقق العلم بذاته ثم من علمه بذاته يلزم علمه بجميع
الموجودات لكونها معلولة له تعالى والعلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول قوله ثم باحد من الوجهين المذكورين
اي الوجهين المذكورين لاول هذين الدليلين بان يق
على الوجه الاول هو فياض لعلوم الموجودات بذواتها
فهو عالم بذاته بالضرورة ويلزم من علمه بذاته علمه بجميع المو جودات

منهما

كما عرفت

كما عرفت وعلى الوجه الثاني هو فياض للعلوم مطلقا فهو
عالم مطلقا ويلزم من علمه مط علمه بذاته لما مر ومن علمه بذاته علمه
بجميع الموجودات كما عرفت قوله انما نفوا العلم التفصيلي قبل
ايجاد الاشياء الاولى ان يق انهم نفوا العلم بحصول الصورة
في ذاته سواء كان قبل الايجاد او بعده نفوا كما يشعر دليلهم و
ح يكون لظنهم ان العلم انما هو هذا وجه والا فكيف يظن عاقل
ان العلم ما يكون قبل الايجاد وبعده لا يكون علما وايضا دليلهم
انما يشعر باستحالة حصول الصور المتكثرة في ذاته تعالى لا
باستحالة كون العلم قبل الايجاد قوله فيكون الالتفات بهما
مستفادا من الشرع في بعض النسخ بهما على التثنية وفي بعضها
بها على التانيث وبعض الاعاظم قد صحح النسخة الثانية
بجعل الباء للسببية والضمير للمعجزة اي يكون الالتفات الى
يكون المرسل عالما حاصلا من سبيل العقل قال وليست الباء
للتعدية الا ان يكون بمعنى الى لان الالتفات انما يتعدى بالى و
لم يذكر انه على احتمال كون الباء للصلة وبمعنى الى يكون الضمير
التانيث لماذا فانه لا معنى لرجوعه الى المعجزة ح كما لا يخفى
وظني ان الاولى على تقدير هذه النسخة ان يكون الباء بمعنى الى
والضمير ح يرجع الى امر صفات المرسل مما يتوقف عليه الارسال

في النسخ وثبت المعجزة
وان العلم بكون المرسل
عالما حاصلا

من وجود المرسل وعلمه وقدرته فان المذكور في عبارة الشارح
وان لم يكن الا العلم والقدرة الا انه لا شك في كون وجوده
بمنزلتهما في توقف الارسال عليه واما النسخة الاولى فالظاهر
ان الباء بمعنى الى وضمير التثنية للعلم والقدرة بكون الالتفات
الى علم المرسل وقدرته مستفادا من الشرع لا حصول
اصل العلم ويحتمل ان يكون اصل النسخة اليهما وقد وقع التغيير
غير نادر قال الشارح نعم يتجه ذلك في صفة الكلام يعني يمكن
اثبات صفة الكلام له تعالى بالادلة السمعية ولا يتوقف تصديق
الرسل على كونه متكلما بل انما يحصل بنفس اظهار المعجزة على
يد الرسول وهو يتوقف على كونه عالما وقادرا لا متكلما فتامل
قوله الشارح واما دليل الحكماء اه اولهما دليل على اثبات علمه
تعالى بذاته وثانيهما على اثبات علمه بما سواه اما بالضم الى الدليل
الاول على ما هو المشهور واما مستقلا على ما اخترناه والمجموع
دليل على اثبات علمه مطلقا كما عرفت وفي كتب الحكمة مذكور دال
على انهما دليل واحد والناقلون تسامحوا في عدهما
دليلين وغاية التوجيه ما ذكرنا قال الشارح وكل مجرد
عاقل اقول اي اذا كان قائما بذاته لا مطلقا فان الصور العقلية
مجردة وغير عاقلة لعدم كونها قائمة بذاتها بل بالنفس العاقلة

والحاصل ان مناط العاقلية هو كون الشيء قائما بذاته اي غير حال
في غيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا ومناط المعقولية
كون الشيء حاصلا لموجود قايم بذاته سواء كان ذلك الحصول
بالحلول فيه او بدونه فكون الشيء مجردا عن المادة ليس شرط المعقولية
مطلقا بل لكونه معقولا الا بالحلول في العاقل فافهم فكل ما هو
مجرد قائم بذاته فهو عاقل اي لا مانع فيه من كونه عاقلا اذ المانع
من كون الشيء عاقلا هو كون وجوده لغيره لا غير واذا حصل
لما يصح كونه معقولا سواء كان بالحلول فيه او لا حصل
هناك التعقل بالفعل فيقول كل مجرد قائم بذاته فانه عاقل
بالفعل لان التعقل هو حصول شيء لموجود قائم بذاته وذلك
المعنى حاصل بالفعل لكل مجرد قائم بذاته ضرورة ان ذاته حاصلة
له حاضرة عنده اي غير فاقد ذاته وغير غائبة ذاته عنه قوله
ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلايقها اقول المانع من التعقل
اما مانع من العاقلية فليس الا كون الشيء موجودا لغيره سواء كان
ذلك الغير مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية فهي
المادة وعلايقها لكن المادة وعلايقها ليست مانعة من
كون الشيء معقولا مطلقا بل من كون الشيء معقولا بحلوله في العاقل
فان المعقولية قد يكون بحضور من غير الشيء عند العاقل وقد

وأما مانع من العقولية
اما المانع من العاقلية صح

يكون بحضور صورته عنده بان يكون صورته حالة فيه
وح يجب ان يكون تلك الصورة مجردة عن المادة وعلايقها
واما اذا كان عين الشيء حاصلا عند العقل لحصول المعـ
لعلته فلا يجب هنالك التجرد عن المادة وعلايقها كما لا
سيان فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل على
اطلاقه ولا حصر المانع عن التعقل مطلقا في المادة وعلايقها
فاحفظ بذلك قوله لما كان وجود المحسوس المعقول في
ذاته وجود المدركها علم ان الوجود اما وجود في نفسه ويسمى
الوجود المحمول كقولنا الجسم موجود البياض موجود اما
وجوده لغيره ويسمى الوجود الرابطي والوجود الرابط كقولنا
الجسم كاين ابيض واو ميرس موجود شاعرا والوجود في نفسه
موجود قد يكون عين وجوده لغيره كوجود البياض موجود
في نفسه وموجود للجسم لكن وجوده في نفسه عين وجوده
للجسم وقد يكون غير وجوده لغيره كوجود المال لزيد فان للمال
وجودا في نفسه ووجودا لغيره لكن وجوده في نفسه غير وجوده
لزيد ولهذا قد يزول وجود الثاني مع بقاء وجود الاول ثم
الشيء قد يكون باعتبار ذاته موجودا لنفسه غير قائم لغيره
وباعتبار وصف زائد على ذاته موجودا لغيره وذلك

نفس
فان البياض مم
قائما لغيره

كالكاتب مثلا فانه لا باعتبار ذاته اعني الشخص الانساني قائم
بذاته غير موجود لغيره ولا باعتبار وصف الكاتبية موجود لغيره
اعني ما يصير موضوعا له كما في قولنا زيد كاتب وهذا الوجود اعني
الوجود باعتبار الوصف راجع في الحقيقة الى وجود ذلك
الوصف ثم لا يخفى ان المعقولية والمحسوسية وامثال ذلك
اوصاف زائدة على ذوات الاشياء لان المعقول سماء وارض
والمحسوس جدار وسقف ولا شك ان ذات السماء مثلا
ليست عين معنى المعقولية بل المعقولية انما عرضت لها
باعتبار ما وهو اعتبار كون صورتها حاصلة للعاقل كما في العلم
الحصولي او باعتبار كون ذاته حاضرة له كما في العلم الحضوري
والسماء بهذين الاعتبارين موجود للعاقل وان كان مع
قطع النظر عن اعتبار المعقولية اعني باعتبار ذاته غير
موجود للعاقل بل موجود لنفسه فاذا كان اطلاق المعقولية
على السماء انما هو باعتبار كون صورته مثلا حاصلة للعاقل
وكون صورته حاصلة للعاقل هو معنى حصوله ووجوده
للعاقل فوجود السماء باعتبار كونه معقولا انما هو عين
وجوده وحصوله للعاقل وان لم يكن وجوده في ذاته عين
وجوده لشيء اخر وهكذا الكلام في المحسوس من حيث محسوس

نفس على هذا بنيانه قوله لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره
مدركا لذاته وذلك لانه لو كان مدركا لذاته كان ذاته معقولة
له ومعنى معقوليته كون وجوده لمدركها اعني لذاته وقد فرض
ان وجوده لغيره لا لذاته هف قوله اذ ليس وجوده الا كونه مد
ركا على صيغة المفعول وذلك لان معنى المدركية والمعقولية
هو كون الشيء موجودا لموجود قائم بذاته وهو كك لان ذاته
موجوده لذاتها القائمة بذاتها فموجوديته لذاته هو مدركيته
ومعقوليته لذاته ويحتمل ان يكون على صيغة الفاعل لان
معنى المدركية والعاقلية هو كون الشيء موجودا قائما بذا
ته حاضر لديه شيء وغير غائب عنه وهو كذلك لانه مو
جود بذاته حاضر لديه ذاته الغير الغائبة عنه فوجوديته لذا
عين مدركيته وعاقليته لذاته قوله لا يدرك ذواتها لكونها
موجودة لمحالها التي هي تلك الاعضاء لا لذاتها ومن هذا
يظهر بطلان قول من قال ان مدرك المحسوسات هي
الحواس نفسها وعلى هذا يلزم كون نفوس الحيوانات
العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه شيخ الاشراق قوله وهو
انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه اه هذا الاعتراض
اورده الشيخ الالهي في حكمة الاشراق على المشائين القائلين

بان مناط

بان مناط العاقلية هو كون الشيء موجودا قائما بذاته غير
قائم بالهيولى بل بالمحل مطلقا وعنده ان مناط العاقلية
هو كون الشيء ~~موجودا قائما بذاته غير قائم بالهيولى بل المحل مط~~
نورا في ذاته قائما بذاته فان الاشياء عنده على قسمين ما
هو نور في ذاته وما ليس نور في ذاته وما هو نور في ذاته
اما قائم بذاته مستغن عن المحل ويسمى النور المجرد والنور المحض
واما قائم بغيره ويسمى النور العارض وكذا ما ليس بنور في
ذاته واما قائم في ذاته ويسمى الجوهر الغاسق واما قائم بغيره
ويسمى الهيئة الظلمانية فما هو نور في ذاته لذاته هو شاعر بذاته
وما سواه اي ما ليس بنور اصلا وما هو نور قائم بغيره فليس
له شعور اصلا فالمانع من العاقلية عنده ليس هو كون الشيء
موجودا لغيره فقط كما هو عند المشائين بل كونه ليس بنور
في ذاته ايضا مانع من التعقل فالجسم وان كان عنده موجودا
قائما بذاته لكن لكونه غاسقا ليس بنور في ذاته لا يكون عاقلا
اصلا والنور العارض كضوء الشمس مثلا وان كان نورا في
ذاته لكن لكونه قائما بغيره غير قائم بذاته فليس بشاعر بنفسه
فعنده كل نور في ذاته لذاته فهو شاعر وكل شاعر فهو نور في
في ذاته لذاته قوله لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة

بنفسها اه بل بالصور والهيات الحالة فيها وايضا لكونها
موجودة لها حاضرة عندها غير غائبة عنها كما صرح به
في حكمة الاشراق بقوله واعترفوا بان الهيولي ليس لها تخصص
الا بالهيات التي سموها صورا والصور اذا حصلت فينا
ادركناها وليست الهيولى في نفسها الاشياء ما مطلقا
اوجوهر اما عند قطع النظر عن المقادير وجميع الهيات
سيما ان جوهريتها هي سلب الموضوع عنها كما اعترفوا به فلم
ما ادركت ذاتها لهذا التجرد ولم ما ادركت ذاتها الصور التي
فيها قوله لانه تعليل الشيء بنفسه اذ حاصله ان كل مجرد عالم
بذاته لان ذاته غير غائبة عنه فاذا لم يكن المراد بعدم الغيبة
عدم البعد بل كان تجوزا وكناية عن العلم والشعور فكانه
قيل كل مجرد عالم بذاته لانه عالم بذاته هو كما ترى تعليل الشيء
بنفسه قوله فاندفع النقض بالهيولي حاصل ما يدفع
به النقض هو ان المراد من قولنا كل موجود قائم بذاته عالم
هو ان الشيء اذا كان موجودا بالفعل ومتعينا بالتعين الحاصل
له بالفعل قائما بذاته غير قائم بامر اخر لو يكون عالما بذاته فان
الهيولي ليست امرا موجودا بالفعل متعينا بالتعين الحاصل
له في حد ذاته من دون اعتبار الصور الجاعلة اياها بالفعل

فان حقيقتها

فان حقيقتها ليست الا شيئا ما او امرا ما مستعدا للصورة
والشيء لا يصير بمجرد كونه شيئا ما او امرا ما مع عمومه وابهامه
موجودا بالفعل ما لم يتحصل بنحو من التحصل قال الشيخ في الشفا
جوهر الهيولى وفعليتها على كونها مستعدة لكذا والجوهرية
التي لها ليست يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها
لان يكون شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس
في موضوع والاثبات هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب
وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام
ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه
وفصلها انه مستعد لكل شيء فصورته التي تظن لها هي انه مستعد
قابل انتهى كلام الشفا واما قول صاحب الاشراق لا شيء في
حد نفسه اتم بساطة من الهيولى كما نقلنا عنه انفا فجوابه ما قا
له المحقق الالهي ضوعف قدره في حواشيه على شرح حكمة الاشراق
من ان هذا من باب الاشتباه بين الماهية والوجود والخلط
بين حال الشيء في نفس الامر فان الهيولى ابعد الاشياء عن
البساطة والتجرد لانها متكثرة حسب تكثر الصور في الواقع لانها
ليست لتحصيل الوجود في الواقع الا بالصور والتجرد الذي نفي
كون الشيء عاقلا او مجردا الوجود لا تجرد الماهية والمفهوم ولو كانت

ولو كانت الصور اعراضا متاخرة الوجود عن وجود
الهيولى كتاخر السواد والكتابة عن وجود الانسان لكان لما
ذكره وجه وكذا بساطتها عبارة عن بساطة معنى جنس كا
الجوهرية ومناط العاقلية هو بساطة الوجود لا بساطة المعنى
ومعنى بساطة الهيولى انها اذا لوحظت بحسب نفس ذاتها
وقطع النظر عن الصورة التي تحصلت وتقومت هي بها في الوا
قع كان حالها في اعتبار نفسها هي انه جوهر فقط اي جوهرية
اي شيء كان من الصور والصور خارجة عن مهيتها داخلة
في وجوداتها المتعددة فذاتها في غاية ضعف الوجود وضعف
الوحدة وشبيه الوجود بوجود الكليات الجنسية ووحد
تها قوله فان الوجود هو الظهور فان قلت هذا يستدعي كون
الهيولى شاعرة بنفسها فانها ليست بمعدومة بل هي موجودة بو
جود ضعيف ومعنى كونها بالقوة ليس انها معدومة صرفة كما ت
فاذا كان الوجود هو الظهور او مستلزما له وللهيولى وجود لا
محة وان كان ضعيفا وذلك الوجود الضعيف قائم بذاته
لزم كونها ظاهرة لذاتها غاية ما في الباب ان يكون ظهورها
لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء وجودها الذي في غاية الضعف
فيكون لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد يظن ذلك وبهذا

تحقق شعور الهيولى

تحقق شعور الهيولى ويظهر سراية نور العشق الكلي هو فرع الشعور
في جميع الموجودات كما هو ذوق جماعة لكن المعتمد ان الو
جود بالفعل هو الظهور بقرينة قوله فالموجود بالفعل الذي هو نور
لنفسه اي غيرها قائم بالغير ظاهر لنفسه قوله فهاتان القضيتان
بازلتان آه فان كون الشيء موجودا بالفعل عند المشائين بمنزلة
كون الشيء نورا في نفسه عند الاشراقيين فكما ان الشيء اذا كان نورا في
نفسه وقائما بذاته كان نورا لنفسه وظاهرا لذاته وعالما بها
وبالعكس فكذلك اذا كان الشيء موجودا بالفعل وقائما بذاته كان
ظاهرا لذاته وعالما بها وبالعكس وكما ان الشيء اذا لم يكن نورا في نفسه
او كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن عالما بذاته كذلك اذا لم يكن الشيء
موجودا بالفعل او كان ولم يكن قائما بذاته لم يكن عالما بذاته قوله
ثم لم ينعكس الموجبة آه اي لا يحكم بان كل مجرد عن المادة فهو معقول
لاجل انعكاس الموجبة الكلية لعدمه بل انما يحكم به لان المجرد
عن المادة اما ان يصح ان يعقل الى آه فافهم قوله فاذن المجرد
بالفعل لا يحتاج الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل
آه عدم الحاجة الى ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا يستلزم
كونه معقولا بمعنى انه لا مانع فيه من المعقولية يجب لو كان
هنالك عاقل يعقله بدون حاجة الى تجريده واما كونه معقولا

بالفعل ان اراد انه مفعول بالفعل لعاقل اخر فهو يتوقف
على فرض عاقل اخر هناك ليصير معقولا بالفعل وايضا لا يتم
التعريف وان اراد انه معقول بالفعل لذاته فهذا انما يصح
اذا ثبت كونه عاقلا لذاته ومن لم يسلم كون كل مجرد عاقلا
لذاته كيف يسلم كونه معقولا لذاته واما قوله فانه ان لم يكن عا
قلا لذاته كان معقولا لكله بالقوة فليس بصحيح لما عرفت
من ان معنى كونه معقولا انه لا مانع فيه من المعقولية بحيث
لو كان هناك عاقل لعقله بلا حاجة الى تجريده فان اراد بكونه
معقولا بالفعل هذا القدر فلا يلزم كونه معقولا بالقوة بمجرد
عدم كونه عاقلا لذاته كما لا يخفى وان اراد انه مفعول بالفعل
لذاته فهو انما يثبت ان ثبت كونه عاقلا لذاته وهذا الكلام
الا فيه وايضا قوله فان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة
منقوض بالصورة المعقولة لنا فانها غير عاقلة لذواتها
مع كونها معقولة بالفعل لا بالقوة والحاصل ان هذا البيان
انما يصح كون الشيء معقولا بالمعنى الذي ذكرنا ولا يصح كون الشيء عاقلا
لذاته ولا كونه معقولا لذاته ليلزم منه كونه عاقلا لذاته كما لا
يخفى على من تدبر فيه بل بيان كونه عاقلا لذاته ومعقولا لذاته
انما هو بما ذكر وهو ان معنى العاقلية ليس الا كون الشيء موجودا

فائما بذاته

قائما بذاته وحواضر الذي هو شيء وهو لكونه قائما غير غائب
ذاته كذلك وكذا بمعنى معقولية الشيء انما هو كونه موجود الموجود
قائم بذاته وهو لكونه موجودا لذاته القائمة بذاتها غير
غائب عنها كذلك قوله الشارح اما الاول فلان العلم
عبارة عن حصول المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم
العلم لا يخفى انه ليس المراد بما هو المتبادر من هذه العبارة وهو كون
العلم حصول المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث
هو عالم والا لصار مصادرة على المطلوب لان من لم يسلم كون ذاته تعالى
عالما ومعلوما لم يسلم كون حصول ذاته تعالى عند ذاته حضور
المعلوم عند العالم وذلك ظ بل المراد ان العلم هو حضور
شيء عند موجود قائم بذاته ولا شك في انه حاصل في حقه تعالى
لكون ذاته غير غائبة عن ذاته قوله اذ المقصود بكل منهما حاصل
اشارة الى ان المراد بانه فاع المنع عدم اضراره لان المنع مثل
فمع في الواقع ضرورة ان التردد في حقيقة العلم بين الامرين يقوي
منع الجزم بكونه واحدا بعينه فتامل واما عدم الاضرار
فلان الامر الممنوع لما كان لازما للامر الاخر فانما تحقق حقيقة
العلم وان لم يكن اياه فتدبر قوله بخلاف عبارة الشارح
فان كون العلم عبارة الا لا يخفى ان كون العلم عبارة عما ذكرنا

او عما هو لازم له انما يكون بديهيا لو كان المراد مما ذكره ما هو البين
منه وقد عرفت فساده فلا فرق بين عبارة الشارح وورود
المنع وعدمه **قوله** تحدسوا من ذلك اي من مجموع الامرين
اعني كون النفس عالمة بالمعاني الكلية وكونها عالمة
بذاتها فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث
ذاتها بذاتها بدون وساطة امر اخر من الاتها وقواها
عالمة بالمعاني الكلية المجردة ولم يجدوها من حيث هي كذلك
عالمة بالمعاني الجزئية المادية والمحقق في الصورة الاولى
ليس الا حضور ماهية مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته
وان كان باعتبار القيام علموا ان للتجرد والحضور مدخلا في
كون الشيء معلوما لكن لا يحصل العلم بمجرد ذلك بان مطلق
الحضور كان ذلك الاحتمال ان يعتبر الحضور القيام ثم
لما وجدوها عالمة بذاتها مع عدم امكان تحقق القيام حقيقة
هناك علموا ان مجرد الحضور وان كان بمعنى عدم الغيبة
كان في ذلك فيحدسوا من جميع ذلك ان مناط العلم انما
هو الحضور مع التجرد سواء كان حقيقة ذلك او كان حقيقة
امر اخر لكن متحققا مع ذلك البتة ويمكن ان يحدس من علم
النفس بقواها الحالة في محالها التي هي اجسام مادية لمجرد ا

حضورها عندها ان التجرد عن المادة ولواحقها غير معتبرة
في مطلق العلم بل اعتباره انما هو في العلم الحصولي كما عرفت سابقا
واما كون من حضر عنده مجردا قائما بذاته فانما يعتبر في العالمية
لا في المعلومية ويحدس ذلك من ملاحظة عدم امكان
حضور المجرد من حيث هو مجرد عند غير المجرد من انه لا يتصور
حضور شيء عند شيء لا يكون قائما بذاته وحاضر الذاته كل
ذلك بمعونة الحدس والحاصل ان هذا البرهان وكثيرا من
البراهين في العلم الالهي انما يتم بمعونة الحدس القوي فلا ينتفع
به في مقام الجدل **قوله** لانه غير بين ولا مبين وايضا فهو اول
المسئلة فتامل **قوله** وح لا حاجة الى دفع المنع الثاني اه اي حين
التجرد والاستقلال على ما في المواقف يعني ان هذا المنع على
تقرير الشارح وارد غير مندفع اصلا واما على تقرير المواقف فهو
مندفع بما ذكرنا من ان عدم اشتراط التغاير يعلم من علم الا
الانسان نفسه يعني نختار الشق الاول من الترديد قوله فمجرده
لا يلزم العلم قلنا بل يلزم فان العلم كما اعتبرنا في هذا المقام
في هذا التقرير هو حصول الماهية المجردة عند الموجود القائم
بذاته اعني عدم بعدها وهو متحقق فيما نحن فيه والتغاير غير
معتبر لما ذكرنا والنقض بالحواس مندفع لعدم الاستقلال

كما مر **قوله** فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما
صدر عنه بديهي يعني ان هذا الدليل لا يتوقف على
هذه المقدمة اعني قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعـ
ـلول كلية بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بما
صدر عنه وهو بديهي فتامل **قوله** وليعلم ان الواجب
الوجود اه اعلم ان المحققين من المتاخرين لما ذهبوا الى ان علمه
تعالى بما سواه انما هو بحضور ذواتها عنده لا بحصول صو
رها فيه ولاحظ ان حضور الاشياء انما يمكن حين وجوداتها
لا قبلها ولا بد في اختياره تعالى من العلم قبل الايجاد فاضطروا
الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته تعالى ومقدم على كافة
الايجادات وتقريره ان ذاته تعالى لما كان بذاته مبدءا
لفيضان جميع الموجودات عنه وكان علمه بذاته الذي
هو عين ذاته علة لعلمه بجميع الموجودات وانكشافها له و
لا حاجة له في ذلك الى امر مغاير لذاته بل انكشافه لذاته منشأ
لجميع الانكشافات كان نسبة علمه تعالى بذاته الى العلم بجميع
الموجودات المنكشفة بذواتها كنسبة ملكة العالم الذي
ملكة استخراج العلوم المفصلة الى تلك العلوم وكما ان تلك
الملكة هي علم اجمالي بجميع العلوم المفصلة الحاصلة منها فكذلك

علمه تعالى بذاته علم اجمالي بجميع العلوم المتعلقة بذواتها وات الا
شياء وصفاتها الفائضة عن ذاته تعـ فان قلت قد تقرر في
محله ان التفاوت بالاجمال والتفصيل ليس الا في نحوي الادراك لا
في ذات المدرك فلو كان علمه تعالى بذاته اجماليا بجميع الموجودات
لزم كون ذاته تعالى لكونها عين علمه بذاته عين تلك او صورة علمية
مطابقة لتلك الموجودات وذلك بط بالضرورة قلت لما كان
ذاته تعالى مبدءا لفيضان جميع الموجودات وكان علمه بذاته مبدءا
لعلمه بجميع الموجودات سمي علمه بذاته علما اجماليا بتلك الموجو
دات مجازا لتلك العلاقة كما يقال للملكة المذكورة علم اجمالي
بالعلوم المفصلة الحاصلة منها وهذا هو معنى قول بعض
المحققين من ان علمه تعالى عبارة عن كونه خلاق العلوم
بهيئتها والحاصل ان العلم الاجمالي صورة علمية واحدة تشتمل
اجمالا على الصورة العلمية المفصلة الحاصلة منها وعلمه
تعالى بذاته باعتبار كونه علما بذاته وكون ذاته علة لجميع
الموجودات تشتمل على العلم بجميع الموجودات بحيث كانه
امر واحد ينحل الى امور متكثرة وهذا معنى كلام المعلم الثاني
فهو الكل في وحدة ههنا سر لارباب التوحيد لا يحتمل العبا
ولا يفي ببيانه الاشارة والذي يمكن ارشاده الى ذلك هو ان

علما ٣
للملكة ٣
ومتهام

٤٤

وجود المعلول كانه رشح لوجود العلة وفيض منه فكان
الوجود قد زاد عليه وفاض الى غيره فوجودات جميع المو
جودات على كثرتها كانها مجتمعة بعنوان الوحدة في وجود
ما هو علة لها حقيقة فهو عين جميع الموجودات الفائضة
عنه المترشحة منه فالعلم علم بجميع الموجودات على سبيل الا
جمال فوجود العلة هو صورة جميع الموجودات الفائضة منه
لكن متبرأة عن شوائب الكثرة فهو الكل في وحدة فتفطن لذلك
قوله قال بهمنيار بيان ذلك اه واعلم ان القائلين بالعلم الحصولي
ومنهم الشيخ وتلميذه اضطروا ايضا الى العلم الاجمالي في اثبات
علمه الكمالي فان كماله تعالى لا يمكن ان يكون بارتسام صور الموجودات
فيه والا لزم حاجته فيما هو كماله الى غيره تعالى عن ذلك علوا كبيرا
بل قالوا كماله ومجده تعالى انما هو بالعلم الذي هو عين ذاته تعالى
وهو كونه بحيث تفيض عنه صور الاشياء معقولة مفصلة
وهذا هو المقصود لبهمنيار من هذا الكلام وفي قوله كما ان المعقول
البسيط عندنا اه مسامحة فان المعقول البسيط صورة علمية
واحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة بل هي عينها
بالذات وانما التفاوت في نحوي الادراك كما عرفت وذاته
بالنسبة الى العلوم المفصلة ليست بتلك المثابة بل هي علة

لتفاصيل تلك العلوم فالاولى في التشبيه الملكة التي هي مبدء
للمعقولات المفصلة في المثال كما ذكرنا اللهم الا ان يكون غرضه الا
شارة الى ما ذكرنا من السر وان كان بعيدا عن طريقتهم قوله واجب
الوجود مبدء كل فيض اي كل وجود وهو ظاهر اي واجب الوجود
ظاهر على ذاته على ما في بعض النسخ الحاشية وهو الموجود في
نسخة الفصوص التي الينا اي منكشف عند ذاته بمعنى انه
عالم بذاته ولكون ذاته مبدء الكل وظهور ذاته لذاته وكون العلم
بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول فله الكل بالحضور العلمي كما منه
الكل بالوجود العيني وقوله من حيث لا كثرة فيه اي اجمالا كما عرفت
من ان علمه بالكل منطو في علمه بذاته بل هو عين علمه بذاته فهو من
حيث هو ظاهر اي عالم بذاته ينال الكل بعلم الكل من ذاته
فهذا الكلام الى هنا ظاهر الانطباق على ما هو مراد المحشي من العلم
الاجمالي لكن قوله فعلمه بالكل بعد العلم بذاته وفي نسخة الفصوص
وفي بعض نسخ الحاشية بعد ذاته ظاهر فيما هو المشهور من
مذهب الفارابي وهو كونه تعالى عالما بالكل بحصول الصور عنده
ويمكن تاويله بان المراد هو البعدية في الاعتبار اي اعتبار
كون ذاته علما بالكل بعد اعتبار كون ذاته علما بذاته او بعد
ذاته لكن قوله فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته صريح فيما قلنا

ويؤيده قوله في موضع اخر من الفصوص على الاول بذاته
لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم يكن في ذاته بل بعد
ذاته انتهى وهو مع ذلك غير مضر بغرض المحشي اذ قد عرفت
ان القائلين بالعلم الانتسابي في الواجب ايضا مضطرون
الى القول بالعلم الاجمالي في العلم الكمالي فلما اشار المعلم الاول
في هذا الكلام الى ان علمه الكمالي هو عين ذاته تعالى ورد
ان علمه تعالى بالكل انما هو بارتسام الصور المتكثرة عندكم
فكيف يكون عين ذاته فاشار الى دفعه بان العلم المتكثر
ليس عين ذاته بل هو بعد ذاته وما هو عين ذاته ليس الا العلم
الوحداني والاجمالي البسيط فظهر شهادة هذا الكلام
لدعوى المحشي من كون العلم الاجمالي عين ذاته تعالى وفي
وعلمه بذاته نفس ذاته وفي نسخة الفصوص قوله وعلمه بذاته
بدون قوله نفس ذاته على ان يكون مجرورا معطوفا على ذاته
في قوله بعد ذاته وبعد علمه بذاته اي فعله بالكل بعد ذا
ته وبعد علمه بذاته وهو اولى اذ ليس هذا موضع بيان
كون علمه بذاته نفس ذاته فلا تقريب لذكره اللهم الا على النسخة
التي فيها بدل بعد ذاته بعد العلم بذاته فيكون مؤدى هذا
الكلام مؤدى النسختين معا فتدبر وقوله ويتحد الكل بالنسبة

الكثرة

الى ذاته يعني

الى ذاته يعني ان صدور تلك الكثرة على ترتيب سببي ومسببي
كما سيجيء في تقريره فهذا الكلام ايضا ناظر الى العلم التفصيلي كما يدل
عليه قوله بالنسبة الى ذاته ولو كان المراد به العلم الاجمالي ينبغي ان
يقول ويتحد الكل في ذاته كما لا يخفى وقوله فهو الكل في وحدة عود
الى اول الكلام وكالنتيجة له اعني بيان العلم الاجمالي فان حديث
كثرة العلم اعني العلم التفصيلي وقع في البين على سبيل دفع الدخل
كما اشرنا اليه ثم ان هذا الكلام ظاهر الانطباق على ما ذهب اليه ارسطو
في اثولوجيا من ان البسيط اي ما لا تركيب فيه ويعني به الاول
تعالى كل الوجود وتقريره ما ذكره استادنا الالهي ضاعف الله
قدره في الحكمة المشرقية بقوله كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته
كل الاشياء لا يفوته شيء منها الا ما هو من باب النقائص والاعدام
والامكانات لانا قلنا ج ليس ب فحيثية كونه ج ان كان بعينها
حيثية انه ليس ب حتى يكون ج بعينه مصداقا لهذا السلب
بنفس ذاته فكانت ذاته امرا عدميا ولكان كل من عقل ج عقل
ليس ب لكن التالي باطل فالمقدم كك فثبت ان موضوع الحيثية
مركب الذات ولو بحسب الذهن من معنى وجودي به يكون ج ومن معنى
به يكون ليس ب وغيره من الاشياء المسلوبة عنه فعلم ان كل ما لا
يسلب عنه امر وجودي فهو غير بسيط الحقيقة فينعكس نقيضه كل

سبب ومسبب

بوجه اصلا

كل بسيط الحقيقة مطلقا فغير مسلوب عنه امر وجودي فثبت
ان البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من
حيث النقايص والاعدام ولهذا ثبت علمه بالموجودات علما
بسيطا وحضورها عنده على وجه اعلى واتم انتهى اقول
وتوضيحه ان واجب الوجود لما كان عين حقيقة الوجود بحيث
لا يشوبه نقص ولا عدم وقصور ولا ماهية ولا تركيب بوجه
من الوجوه بل هو صرف الوجود ومحض الخيرية وعين الكمال
وكل وجود او كمال وجود انما تفيض عنه وترشح منه فكل و
جود وكمال وجود انبسط على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات
مشوبا بالعدمات ومخلوطا بالنقايص في ضمن الكثرات
فجميعها مجتمع في واجب الوجود على نحو التمام والكمال غير
مشوب بالنقيصة والزوال في ضمن وحدته الحقة فاذا
سلب عنه شيء من الاشياء فانما يسلب عنه ذلك الشيء باعتبار
نقصه وقصوره وماهيته لا باعتبار خيريته وكماله ووجوده
فان كل موجود غير واجب الوجود فليس بصرف الوجود و
محض الخيرية بل مشوب بالنقص والقصور والماهية والا
مكان فاذا قيل الواجب ليس بجسم فالمسلوب عنه ليس الا
نقص الجسمية وقصور المادة لا غير وكذا اذا قيل ليس بجوهر

وليس بعرض ولا بفلك ولا بعنصر الى غير ذلك فالمسلوب عنه
ليس الا نقيصات تلك الحقايق وماهيات تلك الوجودات
فاذا ذاته تعالى لو كانت بذاته مصداقا لسلب شيء من تلك الو
جودات من حيث هو وجود وحقيقة لزم ان لا يكون ذاته تعالى
عين حقيقة الوجود وصرف طبيعته فان عين حقيقة الشيء وصرف
طبيعته لا يكون مصداقا لسلب شيء من افراد ذلك الشيء والا
لم يكن طبيعة ذلك الشيء وذلك هو التوحيد الوجودي الذي
هو قرة عين المعرفة ونور حدقة البصيرة فاعرفه ان كنت اهلا
لذلك قوله ومراتبه اربع انما احتيج في علمه تعالى بالاشياء الى هذه
المراتب لانه تعالى يجب ان لا ينفك عن العلم بالاشياء في شيء
من المراتب في نفس الامر فكما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة
ايجادها العيني بعين تلك الاشياء فكذلك يجب ان يعلم الا
شياء في جميع المراتب السابقة على ايجادها وهي مراتب
وجودات عللها فاولها مرتبة وجوده تعالى اذ هو علة العلل
ومبدء المبادي على الاطلاق فهو في مرتبة وجوده المتقدم على
جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم الاجمالي الذي هو
عين ذاته وثانيها مرتبة وجودات العقول المجردة النورية التي
هي وسايط فيضه ووسايل جوده تعالى فلها تقدم بالوجود

على الاشياء التي تحتها في نفس الامر فيجب ان يعلم الاشيا
في تلك المرتبة لا بوجوداتها العينية اذ ليست هي في تلك
المرتبة لامتناع وجود المعلول في مرتبة وجود العلة كما يمتنع انفكا
ك وجود المعلول عن وجود العلة فعلمه تعالى بالاشياء في تلك المرتبة عين وجودات
تلك العلل فوجودات تلك العلل علوم تفصيلية له
تعالى بذواتها وعلم اجمالي بساير الاشياء التي هي معلو
لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلي له بذاته وعلم اجمالي
لمعلولاته وثانيها مرتبة وجودات النفوس المجردة الفلكية
اولها تقدم بالذات على الماهيات الجسمانية فيجب ان
يعلم تعالى تلك الماهيات في تلك المرتبة لا بوجوداتها
العينية لعدمها في تلك المرتبة بل بماهياتها المرتسمة بافا
ضة المبدا الاول تعالى بواسطة قلم العقل في الواح تلك النفوس
فما يكن في العقول تصير تفصيليا في النفوس وهناك
يمتاز الماهيات بعضها عن بعض ولهذا المعنى عبر واعن
هذه المرتبة باللوح وبالمرتبة السابقة بالقلم فالصور الكلية
الحالة في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى
بتلك الماهيات وعلم اجمالي بافرادها الموجودة في الخا
رج فهذه هي مراتب علمه الاجمالية وما سوى المرتبة الاولى

فعلمه تعالى بالاشياء في تلك المرتبة [illegible]

من هذه المراتب الثلث مع المرتبتين الباقيتين من المراتب
الاربع التي ذكرها المحشي مراتب علمه التفصيلية فمراتب علمه الا
جمالي ثلث ومراتب العلم التفصيلي اربع والمجموع خمس واحدة
اجمالية فقط واثنتان تفصيلية فقط واثنتان اجمالية باعتبار
وتفصيلية باعتبار اخر قوله ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل
في الشريعة اشارة الى دفع ما يتراءى في ما ورد في الشريعة تارة من
ان اول ما خلق الله نوري وتارة انه القلم وتارة انه العقل من
المنافات وتلك ما ذكره بعض المحققين من ان تلك الالفاظ
الثلثة عبارات عن معنى واحد فان الصادر الاول باعتبار انه
جوهر مجرد عاقل لذاته عبر عنه بالعقل وباعتبار كونه واسطة
في افاضة نقوش صور جميع ما سيوجد الى يوم القيامة
في الواح النفوس المجردة الفلكية كما ان القلم واسطة في رسم
الصور العلمية الحاصلة في اذهاننا على الواح الصحيفة
عبر عنه بالقلم وباعتبار ان تلقي الوحي من حضرة الرب تعالى
انما يكون باتصال النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر
المجرد الذي هو ظاهر في ذاته وسبب لانكشاف المعالم الربانية
لتلك الذات المقدسة كما ان النور الحسي ظاهر في ذاته و
سبب لظهور ساير الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور

ذلك كله

واضيف الى الذات الشريفة صلوات الله عليها وعلى
ساير الذوات المطهرة المتشعبة منها **قوله** وثالثها كتاب
المحو والاثبات سميت به لان الصور المرتسمة كانت صورا
للجزئيات الكاينة فكان تلك الجزئيات الكاينة الفاسدة فكما
ان تلك الجزئيات تمحى وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة لها
قوله وعلى التحقيق المذكورة وهو ان لواجب الوجود علمين
اجمالي وتفصيلي **قوله** فيلزم المثل الافلاطونية اعلم ان المثل الافلا
طونية مفسرة هيهنا بالصور العلمية والمعلقة المعلمية الموجودة
لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان وفي باب اثبا
وجود الكلي الطبيعي بالطبايع المرسلة الموجودة في متن الدهر
وحاق الاعيان بلا شرطيتها من حيث هي هي متمايزة في عالم
الامر عن الافراد وراء ما لها من الوجود في عالم الخلق يعني وجود
الافراد مخلوط بها غير متميزة عنها وفي باب تفصيل العوالم
بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب وعالم الشهادة برزخا
بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصور النوعية بالجواهر
العقلية التي هي ارباب الانواع الموكلة على جملة هياكل اشخاص
نوع نوع بالتدبير والتسخير كما ان النفس المجردة بالقياس الى بدنه
هيكل شخص بعينه وان هي الا ضرب من الملئكة المجردة وخليفة رب

ممتازة عنهم

النوع المفارق

النوع المفارق الطبيعة الجزئية الجسمانية والصور الجوهرية المنطبعة
وهذه ضرب من الملئكة الجسمانية فليعلم انها بما عدا التفسيرين
الاخيرين باطلة عند التحقيق بالبراهين العقلية وليس ههنا موضع
ذكرها **قوله** لزم ان يكون جميع ايجادات واجب الوجود مسبوقا
بالعلم اي حتى ايجاد الصور العلمية ايضا فاذا كان ايجاد الصور
العلمية مسبوقا بالعلم وكان العلم بحصول الصور كانت تلك
الصور ايضا مسبوقة بالعلم وهكذا الى ان يلزم التسلسل او ينتهي ترتيب
الصور العلمية الى صورة علمية هي عين ذاته تعالى فيكون
حضورها عين حضور علتها مع وجوب التغاير بين
الحضورين فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول
لا يستلزم سوى كون جميع الايجاد اي الموجودات بتلك الايجادات
معلومة لا كونها مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجود العلة
سابقا على الايجادات وكان في تلك المرتبة عالما بذاتها وجب
ان يكون علمها بالمعلولات ايضا سابقا على المعلولات لتحقق
الاستلزام بينهما فتامل **قوله** ولا يلزم المثل الافلاطونية كما لا يخفى
وذلك لان المثل الافلاطونية كما عرفت صور علمية للاشيا
لا نفس الاشياء الحاضرة بذواتها عند مبدءها هذا وعندي
انه يمكن تاويل المثل الافلاطونية الى هذا اعني الى العلم الحضوري

قال ذوات الاشياء الحاضرة من حيث هي حاضرة عنده
تعالى ليست زمانية ولا مكانية كما سياتي وان كانت
هي في ذواتها زمانية ومكانية فهي من هذه الجهة تشبه الصور
العلمية التي ليست زمانية ولا مكانية فتفطن وسمعت
استادنا قدس سره ينقل عن استاده سيد الحكماء والمجتهدين
رضي الله عنه انه كان يأول مذهب الشيخ والمشائين اعني القول
بالعلم الصوري الى مثل ما ذكرنا ويقول انهم اطلقوا الصور
على ذوات الاشياء من حيث وجودها في متن الدهر وانت
خبير ببعد ذلك لتصريحهم بكون تلك الصور متقررة في ذاته
تعالى بخلاف المثل الافلاطونية فان المنقول عن افلاطون
انها صور معلقة لا في موضوع ولا في محل قوله واما
حضور الصور الادراكية الى قوله فبطريق اخر هو قيامها
بامر اخر يعني ان الواجب انما حضور الاشياء بجملتها عنده
تعالى بانحاء وجوداتها العينية التي هي قيامها بذواتها في
الاعيان له تعالى وموجودات عينية قائمة بغيرها
وهي حاضرة عنده بانحاء وجوداتها العينية التي هي قيامها بمو
ضوعاتها في الاعيان مع موضوعاتها فكذلك من
الاشياء صور علمية للعلماء وقائمة بذواتهم لا بذواتها فيجب

ايضا كونها

ايضا كونها حاضرة بنحو وجودها الذهني وبنحو كونها صورا
ادراكية للعلماء عنده تعالى فوجوب حضور تلك الصور الا
دراكية ليس لاستلزام علمه بالاشياء المعلومة بتلك الصور
للعلماء فان تلك الاشياء معلومة له تعالى بذواتها بل لكون
تلك الصور من جملة الاشياء التي يجب تعلق علمه تعالى
بجملتها فاعتبار كون تلك الصور في الحضور الشهودي له
قائمة بمحالها التي هي ذوات العلماء ليس لكونه تعالى محتاجا
في ادراكها الى تلك المحال ليلزم كون تلك المحال آلة لادراكه
تعالى عن ذلك بل لوجوب كون تلك الصور بنحو وجودها
الذي هو قيامها بمحالها حاضرة عنده تعالى كحضور الاعراض
القائمة بالجواهر عنده تعالى هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام قوله
فان يقال ان اريد بقولهم اي بقول مورد الاشكال في ضمن قولهم
لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع
ايجادات واجب الوجود مسبوقا بالعلم قوله ان ذلك
مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول كما هو الظاهر من دعوى الملا
زمة فانه ح يكون ترتب التالي على المقدم ظ غير خفي بخلاف
ما لو اريد الشق الاخر الذي هو قسيم هذا الشق فانه ح يتوقف
ثبوت الملازمة على البيان الذي اورده هنالك فتدبر قوله

الظاهر

وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا اي
كان كون المراد هو هذا ممنوعا فكان المورد ادعى ان المراد بهذا
القول هو هذا ولو ذا كان هذا يلزم ذلك قوله واعلم ان الحكماء
الملطيين آه اولا باس بان نحرر اختلاف الحكماء في علم الواجب
تعالى فنقول اختلف الحكماء في ان علمه تعم بالاشياء
هل هو بالصور اي بصورة زائدة على تلك الاشياء مطابقة
لها اما قائمة بذاته تعالى او بجوهر هو اول المعلولات له او قائمة
بذاتها ويسمى بالعلم الصوري فالاول مذهب انكسيمايس
الملطي والثاني مذهب ثاليس الملطي والثالث مذهب
افلاطون الالهي على ما هو المشهور او هو بحضور نفس الاشياء
لديه وانكشاف ذواتها عنده بدون حاجة الى حصول
صور زائدة على ذواتها على التفصيل المذكور ويسمى بالعلم
الحضوري اما مطلقا كما هو الحق وهو الظاهر من مذهب
الشيخ الاشراق واما كذلك في المعلولات القريبة واما في
المعلولات البعيدة فبحصول صورها في القريبة كما هو
الظاهر من مذهب المصنف والظاهر من كلام المعلمين ارسطو
وابي نصر والشيخ الرئيس واتباعهم وبالجملة جمهور المشائيين
اختار مذهب انكسيمايس وتحرير العلم الصوري على ما قال

انكسماينس

والشيخ في



الشيخ في الشفا ان المعنى المعقول قد يوخذ من الشيء الموجود
كما اخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة و
قد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة عن الموجود بل بالعكس
كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت
فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل
الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما توجبه
ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع صورته المعقولة
صورة الموجودات على النظام المعقول عنده لا على انها
تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل هو عالم بكيفية
نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية تفيض
عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما انتهى و
هذا هو كون علمه تعم بالصور واما كونها مرتسمة في ذاته تعالى
فقد صرح به في الاشارات ويظهر ظهورا بينا ميله اليه
في الشفا كما سننقل عنه ان شاء الله تعالى واما تقرير مذهب
الثاني وهو مذهب ثاليس اعني حصول الصور في المعلول
الاول فما نقل عنه في الملل والنحل انه قال ان القول الذي لا
مرد له هو ان المبدع ولا شيء مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له

عنده بالذات لان قبل الابداع انما هو فقط واذا كان
هو فقط فليس يتوجه جهة وجهة حتى يكون هو صورة او
حيث وحيث حتى يكون هو ذا صورة والوحدة الخالصة
ينافي هذين الوجهين هو مؤيس ما ليس بايس واذا كان
هو مؤيس الايسات فالباقي ليس الا من شيء متقادم فمؤيس الا
شياء لا يحتاج ان يكون عنده صورة ثم قال ايضا فلو كانت
الصورة عنده لكانت مطابقة للموجود الخارج ام غير مطابقة
فان كانت مطابقة فلتتعدد الصورة بتعدد الموجودات ولكن
كلياتها مطابقة للكليات وجزئياتها مطابقة للجزئيات
ولتتغير بتغيرها كما يتكثر بتكثرها وكل ذلك محال لا تنافي
الوحدة الخالصة وان لم يكن يطابق الموجود الخارج فليست اذا
صورة انما هو شيء اخر قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور
الموجودات والمعلومات كلها وانبعث من كل صورة موجود
في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع
الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي
والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة له قال ومن كمال
الاول الحق انه ابدع مثل هذا العنصر فما يتصوره العامة
في ذاته تعالى ان فيها الصور يعني صور المعلومات فهو في

مبدعه ويتعالى بوحدانيته وهويته الحقة عن ان يوصف
بما يوصف به مبدعه انتهى ما قصدنا نقله واما المذهب المنسوب
الى افلاطن فلم نجد له في كلام احد سوى هذا العنوان تقريرا
محصلا المعنى كون الصورة العلمية قائمة بذواتها وسيجيء فيما بعد
نقله من كلام الشيخ انها صور مفارقة على ترتيب موضوعة في
صقع الربوبية وهذا كما ترى حوالة على مجهول واما المذهب الاخير
اعني العلم الحضوري فتقريره ما افاده المعلم الاول الشيخ الاشراق
في منامه قال في التلويحات كنت زمانا شديد الاشتغال
كثير الفكر والرياضة وكان يصعب علي مسألة العلم وما ذكر
في الكتب لم ينقح لي فوقعت ليلة من الليالي خلسة في شبه نوم لي
فاذا انا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني مع تمثل
شبح انساني فرايته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة
المعلم الاول على هيئة اعجبتني وابهة ادهشتني فتلقاني بالترحيب
والتعظيم والتسليم حتى زالت دهشتي وتبدلت بالانس
وحتى فشكوت اليه من صعوبة هذه المسألة فقال لي
ارجع الى نفسك تنحل لك فقلت كيف قال انك مدرك
لنفسك فادراكك لذاتك بذاتك او غيرها فيكون لك
اذا قوة اخرى او ذات تدرك ذاتك والكلام عائد وظاهر

الترحيب التعظيم

استحالته واذا ادركت ذاتك بذاتك أ باعتبار اثر في ذاتك
فقلت بلى قال فان لم يطابق الاثر ذاتك فليس صورتها
مما ادركتها قلت فالاثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك
مطلقة او مخصصة بصفات اخرى فاخترت الثاني فقال
كل صورة في النفس هي كلية وان تركبت ايضا من كليات
كثيرة فهي لا يمنع الشركة لنفسها وان فرض منعها تلك فلمانع
اخر وانت تدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا
الادراك بالصورة فقلت ادرك مفهوم انا فقال مفهوم انا
من حيث هو مفهوم انا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد
علمت ان الجزئي من حيث هو جزئي لا غير كلي و هذا وانا ونحن
وهو لها معان كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون
اشارة جزئية فقلت فكيف اذا قال فلما لم يكن علمك بذاتك
بقوة غير ذاتك فانك بعلم انك انت المدرك لذاتك لا غير
ولا باثر غير مطابق ولا باثر مطابق فذاتك هي العقل والعاقل
فقلت زدني فقال تدرك بدنك الذي تتصرف فيه ادراكا
مستمرا لا تغيب عنه فقلت بلى قال أبالحصول صورة
شخصية في ذاتك وقد عرفت استحالته فقلت لا بل
على اخذ صفات كلية قال وانت تحرك بدنك الخاص

والمعقول

ونعرفه

وتعرفه بدنا خاصا جزئيا وما اخذت من الصورة نفسها
لا يمنع وقوع الشركة فيها فليس ادراكك اداكا لبدنك الذي
لا يتصور ان يكون مفهوما لغيره ثم اما اقررت من كتبنا ان النفس
تتفكر باستخدام المتفكرة وهي تفصل وتركب الجزئيات و
الحدود والوسطى والتخيلية لا سبيل لها الى الكليات لانها
جرمية فان لم يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف
فكيف تركب مقدماتها وكيف تنزع الكليات من الجزئيات
وفي اي شيء يستعمل المتفكرة وكيف تاخذ الخيال وماذا يفيد
تفصيل المتخيلة وكيف يستعد بالفكر للعلم بالنتيجة ثم المتخيلة
جرمية كيف تدرك نفسها والصورة الماخوذة منها في النفس كلية
وانت تعلم بتخيلك ووهمك الشخصين الموجودين ودريت
ان الوهم ينكرها قلت فارشدني جزاك الله عن زمرة العلم
خيرا قال واذا دريت انها بدركك لا باثر يطابق ولا بصورة فاعلم ان
التعقل حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت
عدم غيبته عنها وهذا اتم لانه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره اذ
الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها اما النفس فهي مجردة
غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجردها ادركت ذاتها وما غاب عنها
اذا لم يكن لها استحضار عينه كالسماء والارض ونحوهما فاستحضر

الجزئيات لها

صورته اما الجزئية ففي قوى حاضرة لها واما الكليات ففي
ذاتها اذ من المدركات كلية لا ينطبع في الاجرام والمدرك هو نفس
الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور وان قيل للخارج انه مدرك
فذلك بقصد ثان وذواتها غير غائبة عن ذاتها ولا بدنها
جملة ما ولا قوى لبدنها جملة ما وكان الخيال غير غائب عنها
فكذلك الصور الخيالية فيدركها النفس بحضورها لا بتمثلها
في ذات النفس ولو كان تجردها اكثر لكان الادراك بذاتها اكثر و
اشد واشد ولو كان تسلطها على البدن اشد كان حضور قواها
واجزائها لها اشد ثم قال اعلم ان العلم كمال للوجود من حيث
مفهومه ولا يوجب تكثرا فيجب للواجب وجوده لانه كمال
للوجود من حيث هو وجود فلا يوجب تكثرا فلا يمتنع والممكن العام
على واجب الوجود يجب له اذ لا يمكن بالامكان الخاص شيء عليه
فيوجب فيه جهة امكانية فيتكثر ثم قال فواجب الوجود اذ انه
مجرد عن المادة وهو الوجود البحت والاشياء حاضرة له على اضافة
مبدائية تسلطية لان الكل لازم ذاته فلا يغيب عنه ذاته ولا
لازم ذاته وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة
هو ادراكه كما قررنا في النفس ويرجع الحاصل في العلم كله الى
عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة صورة كانت او غيرها

فالاضافة جائزة في حقه تعالى وكك السلوب ولا يخل بو
حدانيته تكثر اسمائه بهذه السلوب والاضافات ولو كان لنا
على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لادركناه كادراك البدن
على ما سبق من غير حاجة الى صورة فتعين من هذا انه بكل شيء
محيط وادراك اعداد الوجود هو نفس الحضور له والتسلط من غير
صورة ومثال ثم قال كفاك في العلم هذا انتهى ما اردنا نقله
من كلماته الشريفة وحكمه اللطيفة ولعلك تعذرني في نقل هذ
الكلام الطويل فان فيه شفاء العليل ورواء القليل قوله و
الا ليس يعقل ذاته بالتمام اي بالكنه وبالجهة التي بها صارت
علة لملزوماتها وكلاهما في الواجب واحد وهذا اشارة
الى ما اشتهر من ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
لا مطلق العلم بها والمراد ما ذكرنا قوله فليس مما يتصف بها
فان معنى اتصاف الشيء بعرض ان يكون ذلك العرض محمولا عليه
او مبدأ لمحمول عليه ولوازمه تع على تقدير وجودها فيه ليس
محمولة عليه تع محمول وهو ظ ولا مبدأ لمحمول عليه وذلك
لان العالم الذي هو محمول عليه تع ليس حمله عليه باعتبار وجود
حل تلك الصور فيه ليكون شيء مبدأ له بل حمله عليه انما
هو باعتبار كونه تع مبدأ لتلك الصور ومصدرا لها اعني

كونه بحيث يصدر عنه تلك الصور منكشفة له تعالى
يدل عليه قوله بعد ذلك فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور
فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا انه محلها ويؤيده
ما قاله المصـ قدس سره في شرح رسالة العلم وسينقله المحشي
ره وحاصله ان العالم يطلق على من يتمكن من استحضار المعلومات
اي وقت شاء على المستحضر بها بالفعل كالكاتب على القادر
وعلى المباشر لها واطلاق العالم على الاول تعـ انما هو باعتبار
الاول فهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء
غير ذاته وليعلم ان المراد بالاتصاف هو الاتصاف بصفة
حقيقية غير اضافية فلا يتوجه كون تلك الصور مبدا لا نصافـ
يقدح
فه تعالى بالعالمية الاضافية فانه لا امتناع في احتياجه
تعـ في الاضافات الى غيره تعالى بل الامتناع انما هو في
الصفات الحقيقية وهذا اشارة الى دفع ما يظن وربه وهم عليهم
من لزوم كونه تعالى متصفا بصفات غير اضافية ولا
سلبية وكونه قابلا وفاعلا اما دفع الاول فقد عرفت واما
دفع الثاني فبان يقال ان هيهنا اشتباها بين القبول بمعنى
الاتصاف والانفعال والقبول بمعنى مطلق المعروضية والمو
صوفية وفرق بين الموصوفية والمتصفية فان الثاني

لايمكن بدون انفعال

لايمكن بدون الانفعال بخلاف الاول والمحال انما هو اجتماع
الفعل والقبول بمعنى الانفعال والاتصاف لا مطـ وقد عرفت انه
لا يلزم هيهنا قال الشيخ في التعليقات ما حاصله انه فرق بين ان
يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج وبين
ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه واذا اخذت حقيقة
الاول تعـ على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه
وهو انه لا كثرة فيه وليس هنالك قابل وفاعل بل من حيث هو
قابل هو فاعل وهذا الحكم يطرد في جميع البسائط فان حقايقها
هي يلزم عنها اللوازم على انها من حيث قابلة فاعلة فان في
البسيط عنه وفيه شيء واحد واما قوله او ينفعلت عنها
فهو اشارة الى دفع لزوم كونه تعالى محلا لمعلولاته الممكنة فان
ذلك انما يكون محالا لو لزم انفعاله تعـ عنها وليس بلازم
ولما لزوم كونه تعـ محلا لمعلولاته المتكثرة فدفعه الشيخ في
مواضع من كتاب التعليقات وغيره وحاصله ان هذه
الكثرة انما هي بعد الذات الاحدية بترتيب سببي ومسببي لازما
فلا يثلم بها وحدة الذات الا ترى ان صدور الموجودات
المتكثرة عنه تعـ لا يقدح في بساطته الحقة لكونها صادرة عنه
على الترتيب العلي والمعلولي فكذلك معلولاته المفصلة الكثيرة

التهام

انما ترتيب عنه على وجه لا يتثلم بها وحدة الذات الا
ترى ان صدور الموجودات المتكثرة بها الوحدة والصرفة
فتلك الكثرة يرتقي اليه ويجتمع في واحد محض فهي
مع كثرتها اشتملت عليها احدية الذات اذ الترتيب
يجمع الكثرة في واحد وهذا ما وعدناك عند شرح قول
المعلم الاول فهو الكل في وحدة **قوله** فان كونه واجب الوجود
بذاته هو بعينه كونه للوازمه علة لقوله فليس مما يضيف
بها يعني ان كمال الواجبية لا يحصل له بتلك اللوازم يدل
عليه **قوله** بل ما صدر عنه انما يصدر عنه بعد صدوره
وجوده وجودا تاما كاملا يعني فليس مما يتصف بها بل
ما صدر عنه آه فتدبر **قوله** واما يمتنع ان يكون ذاته محلا
لاعراض ينفعل عنها بان يكون من خارج او يستكمل من خا
رج او يستكمل بها استكمالا ذاتيا ويتصف بها ليستكمل
استكمالا وصفيا وقوله بل كماله في انه بحيث يصدر عنه
هذه اللوازم اي ليس كماله بالانفعال عن تلك الاعراض
والاستكمال والاتصاف بها بل كماله آه فتدبر **قوله** ولوا
ذاته هي صور معقولات انا تمهيد لقوله فمعقولات اول
فعلية واعلم ان المعقول فعلي والانفعالي اما المعقول

الانفعالي فما يكون جهة موجودية مغايرة بالذات لجهة كونه حاضرا
لمدركه كما في تعلقنا الاشياء الخارجة عنا والمعقول الفعلي
ما يكون جهة وجوده وصدوره عن فاعله بعينها هي جهة
حضوره لمدركه ولا يكون مغايرة بينهما الا باعتبار كما في
تعلقنا افعالنا الذاتية الصادرة عنا حال كونها صادرة
عنا او فلا واسطة منهما والمشهور ان العلم اما سبب
لوجود المعلول في الخارج كما اذا تصور شيئا ففعلية وهو الفعل
او مسبب عن وجود المعلول كما اذا شاهدت شيئا ففعلية و
هو الانفعال ولا هذا ولا ذلك كما اذا تصورت الامور المستقبلة
التي ليست فعلا لك **قوله** وليس يجده من الوجدان اي لا نعلمه
كاملا او واجب الوجود بهذه الحيثية او لا نصفه بها بل انما
نعرفه او نصفه بالحيثية الاخرى وفي بعض النسخ وليس يحده بالعلم
والظن ان اشباه والافكار ينبغي ان يقول كونه بحيث فتدبر
قوله وصاحب الشفاء فيه متحير بين وهذين المذهبين
لا بد لنقل ملخص الشفاء من المقال ليظهر حقيقة الحال قال في فصل
معقود البيان لنسبة المعقولات اليه تعالى بعد ما ثبت
كون عقله يعقل الاشياء بالصورة لا بذواتها سان فقلنا
منه فيما مر كلاما بهذه العبارة فبقي لك النظر في حال وجودها

معقوله انها يكون موجوده في ذات الاول كاللوازم التي تلحقه
او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على
ترتيب موضوعة في صقع الربوبية او من حيث موجوده
في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصوره مكث في ايهما كان
فيكون ذلك العقل او النفس كالموضوعه لتلك الصورة
المعقوله ويكون معقولة له على انها فيه ومعقوله من الاول
على انها عنه ثم قال وان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذا
ته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون
من جهتها واجب الوجود ملاصقة ممكن الوجود وان جعلتها
امورا مفارقة لكل ذات عرضت الصور الافلاطونية وان
جعلتها موجوده في عقل ما عرض ايضا ما ذكرناه قبل هذا
من المحال واشار الى ما ذكره قبيل هذا القول مما حاصله لو
كانت تلك الصور المعقوله مرتسمة في عقل او نفس فان جعل
في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدءا له فيجب ان يكون صدورها
عنه على سبيل تعقل الخير على سبيل ما اذا عقله خيرا اوجده
وننقل الكلام الى ذلك التعقل وس ثم قال بعد جملة ما ذكرنا
فينبغي ان تجهد جهدك في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ
ان تتكثر ذاته ولا تبتلي بان يكون ذاته ماخوذة مع اضافة

ما يمكن

ما يمكن الوجود بانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة
الوجود بل من حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا فقوله
ولا تبتلي الخ صريح في اختياره المذهب الاول وفي قوله وتعلم الخ اشارة
الى ذلك وح فلا حيرة في كلامه واصلا وترديده بين الشقوق
لا يدل على تحيره بل هو دابه وعادته كما لا يخفى على من له ادنى
تتبع لكلامه على ان التحير لو كان لكان بين هذين المذهبين و
الصور الافلاطونية وكون المعقولات اجزاء لذاته جميعا فلا
وجه لتخصيصه بكونه بين هذين المذهبين فقط **قوله** لما كان
في كل منهما اما في الاول فيما نقلنا منه من ان تلك المعقولات
لو جعلت لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب
الوجود بملاصقة ممكن الوجود واما في الثاني فيما ذكرنا
منه ايضا من انه يلزم ان لا يكون صدورها على سبيل تعقل
الخير **قوله** الا بالاشارة يمكن ان يكون هذه الاشارة في قوله
واستناد كل شيء اليه فان الاستدلال بكون العلم بالعلة
مستلزما للعلم بالمعلول الصق بالعلم قبل الايجاد ويمكن ان
يكون في قوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات
عنده لانه نفي ان يكون العلم صورا مغايرة ولم ينف ان يكون
مغايرا فبقي احتمال علم يكون مغايرا للمعلوم ولا يكون صورة له

وهو العلم الاجمالي الذي هو عين علمه بذاته بل عين ذاته فانّ
ذاته نعم مغايرة لمعلولاته وليست صورة لها فتامل قوله و
اختار المذهب الثاني فانّ حاصل هذا المذهب هو انّ
الواجب عالم بالجوهر الاول وبالصورة التي فيه بالعلم لا
الحضوري وبساير الاشياء بتلك الصور فانه لما نفي كون
علم الواجب بالصور الحاصلة في ذاته وليس ممن ينفي علم الواجب
مطلقا ثبت كون علمه تعالى بالصور وبما حل فيه الصور بالـ
حضور وهو بعينه اختيار المصنف من شرح الاشارات
بعد ما ناقض كلام الشيخ في كون علم الاول تعالى بالصور المر
تسمة في ذاته وبين عدم احتياجه تعالى في علمه بمعلولا
ته الذاتية الى صور زايدة على ذوات تلك المعلولات
وعدم مغايرة ذات المعلول الاول وعقله الاول تعالى
له بالذات بل بمحض الاعتبار بهذه العبارة ثم لما كانت
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها لحصول
صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو
معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الموجود حاصلة فيها
والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا

بصور

لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك
الوجود على ما هو عليه فان قلت قوله وكذلك الوجود على ما
هو يدل عليه على كون علم الواجب باعيان الاشياء التي صورها
حاصلة في الجواهر العقلية ايضا حضوريا وهذا ليس في المذهب
الثاني لان حاصله انه تعالى لا يعلم سوى المعلول الاول الا بصور
حاصلة في المعلول الاول كما ان حاصل المذهب الاول انه تعالى
لا يعلم شيئا مما سوى ذاته من الموجودات العينية الا بصور ها
حاصلة في ذاته نعم قلت نعم لكنه صرح في شرح رسالة العلم
بان ادراكه تعالى لمعلولاته البعيدة كالماديات والمعدومات التي
من شانها امكان ان يوجد في وقت او يتعلق بموجود يكون
بارتسام صورها المعقولة في المعقولات القريبة التي هي مد
ركات لها اولا وبالذات وكذلك الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات
بارتسامها في الات يدركها انتهى وهذا صريح فيما ذكرنا على انّ
ذلك ليس نصا على ما ذكرت لاحتمال ان يكون المراد وكذلك تعقل الوجود
بنفس تلك الصور القائمة بالجواهر العقلية لكونها مطابقة له
وعلى ما هو عليه فانه لو كان المراد ما ذكرت لكان هذا القول لغوا
كما لا يخفى على المتدبر هذا غاية ما يمكن في توجيه ان يقال في توجيه
التطبيق بين مذهب المص وبين المذهب الثاني فتامل قوله

لثاني مذهب الاول من الامور المذكورة اه قال البعض تقرير كلام
الشيخ لا شك في ان القول بتقرير لوازم الاول في ذاته قول بكون
الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه محلا لمعلولاته
الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول
غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته
بل بتوسط المحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب
الحكماء فهذه مفاسد خمسة اوردها المص على الشيخ والعجب
ان دفع اكثرها موجود في كتب الشيخ وغيره ولعله يتم عند
المصنف قدس سره لكنه كان ينبغي ان يشير الى مواضع الخلل
فيما دفعوا به تلك المفاسد والحق ان شيئا من تلك المفاسد
لا يرد عليه كما عرفت بل التحقيق يدفعه بل المذهب الثاني ايضا
بالنسبة الى الاشياء غير الجواهر الاول هو ان العلم بانكشاف
ذوات الاشياء بوجوداتها العينية اتم في باب العلم من
ارتسام صورها لا اظن ان يشك في ذلك عاقل وهو ممكن
في حقه تعالى فيجب اتصافه بخلاف العلم الارتسامي لكونه
انقص منه فيكون نقصا في حقه تعالى فان قلت فما تقول
في المعلولات البعيدة من الامور المادية والجزئيات الكائنة

الامور سم

الفاسدة وكيف يمكن حضورها عنده تعالى مع كونها مادية ومختصة
بازمنة وجوداتها وكونه مجردا ازليا ابديا قلت اما المادية فقد عرفت
هنا ان التجرد عن المادة ليس شرطا لمطلق التعقل بل انما هو شرط التعقل
الارتسامي لا الحضوري ولا امتناع في حضور المادي عند المجرد كما لا
امتناع في كونه معلولا له والعلة واجبة الحصول مع المعلول وليس
المراد هو الحضور المكاني الوضعي بل انما المراد الحصول بنفس الذات
كحصول المعلول عند العلة واما في الامور الكائنة الفاسدة الزمانية
فنقول نسبة كافة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة كنسبة
قاطبة المكانيات وليس له تعالى بالنسبة الى شيء من الزمانيات
قبلية زمانية ولا بعدية ولا مقارنة زمانيتان لعدم اختصاصه
تعالى بشيء من الازمنة بل وجوده محيط بكلية الزمان كما ليس له بالنسبة
الى شيء من المكانيات فوقية ولا تحتيه ولا مقارنة مكانية
لعدم اختصاص وجوده تعالى بواحد من الامكنة بل هو محيط
بكلية المكان فالامتداد الزماني بطوله بالنسبة اليه تعالى
كان واحد كما ان الامتداد المكاني بفسحته بالنسبة اليه كنقطة
واحدة لا يتوهم ان فيما ذكرنا التزام قدم كل حادث فانا لا نقول
ان الحادث في وقت وجوده حاضر لديه ومنكشف عنده مع كونه
نعم في الازل وهذا الذي ذكرت وان كان منقولا عن الحكماء كما

ان كل حادث فهو حاضر
عنده تعالى بل نقول م

سيأتي م

في الشرح الا انهم قالوا ان ذلك في الشهود العلمي الذي هو بحسب الار
تسام في ذاته تعالى او في شئ آخر على اختلاف المذهبين كما عرفت
لا بحسب الوجود العيني وانا اقول انه كذلك بحسب الوجود العيني
ولو تفطنوا لذلك لاستبراؤا من تجشم التكلفات في تصحيح علمه
تعالى بالاشياء والدليل على انهم لم يتفطنوا لذلك ما قال الشيخ
في الفصل المذكور من الشفا ولا تظن ان الاضافة العقلية اليها
كيف وجدت والا لكان كل مبدع صورة في مادة من شان
تلك تعقل متبدئة من تجريد فيه يكون هو عقلا بالفعل
بل يلزم هذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث
وجودها في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت
ولا يعقل المعدوم منها في الاعيان الى ان يوجد الى آخر ما قاله
هناك وايضا فان المص مع كونه مطلعا على هذا الكلام من
الحكماء وشدة مبالغته في تقريره وتصحيحه في شرح رسالة العلم
على ما سينقله قد جعل ادراكه تعالى المعلولات البعيدة من الما
ديات والمعدومات التي من شانها ان يوجد في وقت
بارتسام صورها في معلولاته القريبة نقلنا عنه وهذا
ادل دليل على ان المقررين لهذا المطلب العالي انما قرروه باعتبار
الشهود العلمي الارتسامي لا بحسب الوجود العيني والحاصل ان

عدم تفطنهم

عدم تفطنهم لذلك مع شدة تقريرهم لامر غريب لكن تفطنتم
له والقول مع ذلك بلى قالوا اغرب قوله واشار فيه الى التحقيق الذي
ذكرته والا ان اراد العلم الاجمالي او اياه والتفصيلي فلا اشارة فيه
كما لا يخفى على من رجع اليه وان اراد التفصيلي وكون علمه تعالى بمعلو
لاته القريبة بنفس ذواتها وبمعلولاتها البعيدة بالصورة
الحالة في المعلولات القريبة والمذكور فيه ليس الا اشارة
تقرير لذلك فلا معنى لكونه اشارة اليه قوله ثم قال ملخصا حاصله
راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي الا كون المعلولات
البعيدة في مرتبة ايجادها منكشفة له تعالى بذواتها فانه مذكور
فيما ذكره المحشي قوله من مراتب العلم التفصيلي وليس فيما ذكره المص في
شرح رسالة العلم منه رسم ولا اثر بل ما ذكره بعد الكلام المنقول
ليس الا ان ادراكه تعالى المعلولات البعيدة بارتسام صورها في معلولاته
القريبة وهي مرتسمة بجميع الصور وهي التي يعبر عنها تارة بالكتاب
المبين وتارة باللوح المحفوظ ويسميها الحكماء بالعقول الفعالة
والحاصل ان القول بان علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة قبل ايجادها
علم حصولي وبعد الايجاد علم حضوري مما لا اجده في كلام المص
ولا في كلام احد من المعتبرين وعندي ان ذلك امر توهمه المحشي
ومن في ملتقته من بعض كلمات المص وغيره وظني ان ذلك

امر لا ينبغي ان يعتقده من عرف حقيقته كونه مجردا غاية التجرد
ومنزها عن الحصول والوقوع في شيء من الازمنة والامكنة و
من ان يتحدد بالنسبة اليه شيء لكن فهم ذلك حقيقة لا يمكن
الا بعد التجرد بالكلية نعم يمكن الاعتقاد به بملاحظة البراهين
واطراف القياسات المؤدية الى وجوب كونه تعالى منزها عن
نحوها
نفسها من التحدد بشرط رفض حكم الوهم بالكلية والتي من تيسر
له ذلك فالذي اعتقدته في علم الواجب تع بالاشياء الكلية والجز
ئية انه بجميعها علم حضوري انكشافي وانه تعالى في الازل يرى
الاشياء في الابد وفيما بينهما بانكشاف ذواتها لديه وان كان
بعضها بالنسبة الى بعض غير موجود بعد وغايبا عنه وليس
علمه تع بشيء من الاشياء بارتسام صورة لا في ذاته ولا في غيره نعم
جميع الصور والنقوش الادراكية الحاصلة في المدارك العالية
والسافلة تصورية او تصديقية صادقة او كاذبة بل جميع الاو
هام والخيالات لكل متوهم ومتخيل حاضرة عنده تعالى
مع مداركها التي هي محالها ومعلومة له تع بنفس تلك الصور
وليس تلك الصور علما له تع بما سوى ذوات تلك الصور
والمعلومات بتلك الصور للمدارك المذكورة معلومة له تع
بنفس ذواتها لا بتلك الصور ومن هذا ظهر كيفية علمه تع

بالممتنعات والمعدومات راسا ايضا قوله واما تقرير السؤال و
الجواب على وجه ذكره الش اقول ما ذكره الش في جواب السؤال بقوله
والجواب منع كون العلم نسبة محضة اه ليس شرحا لقول المص و
التغاير اعتباري بل شرحه ما بناه على التسليم بقوله سلمنا كون
ههنا
العلم نسبة محضة اه كما صرح به بقوله والى هذا اشار بقوله
حيث قال الى هذا دون ان يقول اليه اولى ذلك لكنه لما بنى
السؤال على ان العلم نفس النسبة وجواب المص مبني على تسليم وظا
هر انه يمكن منعه ايضا اشار في تقرير الجواب الى ذلك اولا وحمل
جواب المص على التنزل الا انه اسند المنع المذكور بما لا يناسب
مذهب المص وذلك هين جدا لكن بقي شيء آخر وهو لا ضرورة
لبناء السؤال على كون العلم نفس النسبة بل يكفيه كونه مستلز
ما لها
لروح لا يمكن منعه وبناء تقرير المحشي للسؤال انما هو على ذلك
فتدبر قوله الانسب ان يق لما حمل الش قول المص والتغاير اعتباري
على جواب استدلال من نفى علم الواجب بذاته ونفى الجواب
عن استدلال من نفى علمه بما سواه حمل هذا الكلام على جواب
استدلاله والمحشي لما حمل الكلام السابق عن الجواب عن
كلا الاستدلالين جعل حمل هذا الكلام على نفي قول
من ذهب الى ارتسام صور المعقولات في ذاته انسب لا تقتضاه المقام

نفي هذا المذهب ايضا ولما ذكرنا فضل عليه دون ان يخطئه فقد
بر قوله بالمشاركة مامن غيرك وذلك لان الصورة العقلية
فايضة من العقل الفعال (الفعال صح) وليس للنفس بالنسبة اليها الا القبول
والاستعداد فقط قوله بل انما يتضاعف اعتبارات المتعلقة
بذلك او بتلك الصورة فقط اى كل منهما فقط يعني ان
تضاعف الاعتبارات قد يكون باعتبار تعلقها بذلك فقط
وذلك في صورة علمك بذلك الصورة وقد يكون على سبيل
التركيب اي باعتبار تعلقها بكل منهما وذلك في صورة
علمك بانك عالم بتلك الصورة فانك ح عالم بذاتك وبتلك
الصور معا وفي كل منهما لا بد من تضاعف الاعتبار فتدبر
قال الشارح بل بحضور الاشياء انفسها عنده ان ههنا اشكالا (ايضا صح)
متهولا قد استصعبوه وهو انه كيف يمكن القول له
بحضور المعدومات في الخارج واحوالها خصوصا
الممتنعات الوجود عنده تعالى والحال انها لا حقايق لها
ثابتة حتى يتصور الحضور حضورها عنده تعالى والحال انها الحوادث
قبل ازمنة وجوداتها مع وجوب كونه تعالى عالما في الا (وكيف يمكن حضورها صح)
زل بها والجواب عنه على ما تقرر عندك اما عن الحوادث
فيما مر من استواء نسبته تعالى الى جميع اجزاء الزمان

والمكان وما فيهما واما عن المعدوم والممتنع فهو ان المعدوم
والممتنع ليس بشيء في الخارج والله بكل شيء عليم وباعتبار ار
تسامهما في الاذهان شيء وحاضر بنفس صورته الادراكية
مية مع ما ارتسمت فيه عنده تعالى فلا اشكال اصلا
واجاب المحقق الفخري عن هذا الاشكال بما حاصله ان ذاته
تعالى علة مقتضية للاشياء اما بواسطة او بدونها والعلم
التام بالعلة بجميع وجوهها مستلزم للعلم بالمعلول كك فا
لمعدومات والحوادث والممتنعات متعينة بهذا الاقتضاء
غير غايبة ولا سبيل لنا الى معرفة كنه هذا الحضور والتعين
كما لا سبيل لنا الى معرفة كنه ذاته انتهى والعجب انه كيف يجعل
ذاته تع مقتضية للمعدومات والممتنعات وكيف جعلها
متعينة حاضرة مع ان التعين والحضور لا يمكن بدون الوجود
ومع ذلك تفاخر فقال ما قال وهذا غاية ما يقال في هذا المقصد
الذي يحير فيه الفحول من ذوي العقول هذا واكتفى بعضهم في
كيفية علمه تع بالحوادث قبل الايجاد بالعلم الاجمالي الذي هو عين
ذاته تعالى وغفل عن ان الاشكال انما هو في وجوب كونه تعالى
عالما في الازل بخصوصيات الاشياء واحوالها من حيث
التعين والامتياز والعلم الاجمالي لا يصلح لذلك والمحقق

الفخري نسب هذا القول للمحشي زه تم ارتضاه وذلك افترأ
عليه فانه قال يكون العلم السابق على جميع الايجادات سبقا
ذاتيا علما اجماليا هو عين ذاته فتوهم هذا المحقق ان مراده
بذلك هو العلم السابق على ازمنة وجودات الحوادث انما
هو بالصور الحالة في المدارك العاليه فذلك هو الجوا[ب]
عن هذا الاشكال عنده **قوله** فاشار الى هذين القو
لين الاول قوله العاقل كما لا يحتاج اه والثاني قوله لا نظن
اه وقوله ولما كان البيان سهل الماخذ لم معناه ان استدعا
العلم صورا مغايرة مدلول دليل وبيانه هذان القولان فا
شار المص بذكر المدلول الى دليله ولم يلتفت الى تقرير الدليل
والبيان لكونه سهل الماخذ بل اقتصر على ذكر المدلول الذي
هو دفع الظن المذكور اي ظن استدعاء العلم الصور المغا
يرة الذي هو المهم هيهنا لكونه اي لكون الظن المدفوع منشأ
للحكم المردود المذكور اي الحكم بتقرير الصور المعقولات في
ذاته فتامل **قوله** اشد تاثيرا في الانكشاف وذلك لكون
الشيء حاضرا بذاته وبصورته معا فيكون الانكشاف
اتم بالنسبة الى ان يكون حاضرا بصورته فقط الا انه لا يحسن
التشبيه بما نقل عن المص بقوله كما مر فيما نقل عن المص اي من

قوله واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه
الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره فيه يعني اذا كان الصادر عنك بمشاركة الغير
منكشفا لك فالصادر عن العاقل الفاعل المستقل بالتاثير
اشد انكشافا له اذ ليس في ما ذكره المص حديث كون الشيء حاضرا
بالوجهين وان اريد انه اشد تاثيرا في الانكشاف لكونه حصولا
للعاقل المستقل بالتاثير كان التشبيه حسنا الا انه لا دخل في
ذلك لقوله منها الصور الادراكية فتامل **قوله** كما مر نظيره ايضا
في كلام المص المنقول اي من قوله ومعلوم ان حصول الشيء
لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فانه صريح
في ان الثاني في كونه حصولا للغير ليس دون الاول في ذلك و
كلام المح هيهنا ان الثاني في كونه حصولا للغير اولى من الاول في
ذلك فهو نظير لما قاله الا انه عينه فتدبر **قوله** وقيل عليه ان ذلك
غير لازم الى قوله وهذا مما لا يقول به عاقل اجيب عن كلا [ضمن] الاعترا
بان غرض المص دفع الاعتراض المورد على علم الواجب ومحصله
ان حضور المعلوم [عنده] ان كان بالارتسام لزم كونه قابلا فاعلا و
كونه موصوفا بصفات غير سلبية واضافية فيلزم الكثرة
في الذات الاحدية من كل وجه وان كان من بقيام المعقولات

المحشي له

بذواتها يلزم المثل الافلاطونية وحاصل الرفع انه ليس
شرط التعقل والعلم حصول صورة مغايرة للمعلومات في
العاقل فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل حصل
الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فبك حصل التعقل و
معلوم ان حصول الشيء لفاعله ليس دون حصوله لقابله وح
فالمنع الاول مندفع لانه خارج عن القانون اذ المص في صدد
دفع لزوم المحذور كما حررنا بابداء احتمال لا يتوجه عليه المحذورات
المذكورة ولا يندفع الا باثبات امتناع وقوعه فمنعه غير موجه
والثاني ايضا مندفع لانه نقض على السند وهو خارج عن القا
نون ولانه لا يبعد ان يكون مقصود المص ان ما حصل لشيء
قد يكون حصوله مستتبعا لاتصافه به اذا كان قابلا لذلك
الوصف ولا يلزم كلية الدعوى وان كل حصول كذلك وان
كان مؤكدا وفاعل السواد وهو المبدء غير قابل للاتصاف به انتهى
وفيه ما فيه قوله فحاصل تحقيق المص اه يعني ان الحاصل من تحقيق
المص ليس الا ان منشاء العلم انما هو الحضور فقط لا خصوصية
كون الشيء حالا في العالم ففي صورة علم الاول بذاته لما كان
ذاته حاضرة له غير غائبة عنه كان عالما بها من غير ان
يتصور هناك حلول اصلا وفي صورة علمه بما سواه ايضا

يكفي حضور

يكفي حضور ذوات الاشياء عنده وحصولها له من غير حاجة
الى اعتبار الحلول وح يظهر ارتباطه بما قبله قال المحقق الخفري ره
المستفاد من كلام المص في شرح الاشارات لا يستدعي
العلم وان ذوات المعلومات الموجودة في الخارج علم بها والتغاير
اعتباري وهذا مذهب سادس للمذاهب الخمسة في علمه تعالى
بما يغاير ذاته الاول انه نفس ذاته غير زائد عليه وهو مذهب
القدماء والمشائين الثاني انه صور معلقة لا في محل وينسب
الى افلاطون الالهي الثالث انه صور قائمة بالعقل الاول على ما قرره
المص في توجيه كلام الشيخ في شرح الاشارات الرابع انه بالاضافة
والمعلوم ذوات المعلومات الخارجة بما لها من الصفات الخامس
انه يكون بصورة او صور قائمة بذاته تعالى واليه ذهب الصفاتية
من المتكلمين ونقل كون المذاهب تلك الخمسة عن استاده في
شرح اثبات الواجب ثم قال ومحصله يعني كلام المحشي ما استفاده
من شرح الاشارات بعد ما قرر ان علمه تعالى عين ذاته ان علمه
بالموجودات الخارجية من الجواهر والاعراض الغير الغائبة
عنه تعالى عين تلك الموجودات وهو هذا مخالف لما سنقرره من ان
صفاته تعالى عين ذاته بالمعنى الذي حررناه الا ان يحمل كون علمه
عين ذاته على العلم الاجمالي دون التفصيلي انتهى اقول فيه بحث

من وجوه واما اولا فلان قول المصنف في شرح الاشارات فاذا
حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في
الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وذاته
وعقل الاول تع له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت
بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلولين اي الاول هو نفس تعقل الاول تع اياه صريح
في ان ذات المعلول الاول الموجودة في الخارج علم بها وفي ان التغاير
بينهما اعتباري فكيف لا يستفاد من كلامه ذلك وايضا قوله
بعد ذلك كان الاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور
لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود
على ما هو عليه صريح في ان ذوات جميع الموجودات الخارجية
صورا كانت او غيرها علوم بها واما ثانيا فلان كون هذا المذهب
سادسا للخمسة المذكورة لا يضر لان الحصر في الخمسة ليس عقليا
ولا مما اتفق عليه بحيث لا يجوز التجاوز عنه واما ثالثا فلان ما
ينسبه الى القدماء من كون علمه بالاشياء عين ذاته تع ان اراد به
ان صفة العالمية ليست زائدة على ذاته تع بمعنى ان ذاته تعالى لا يحتاج
الى قيام صفة بها ليصير بتلك الصفة عالما ويكون تلك الصفة
سببا للعالمية بالاشياء كما هو شان غيره تع فهو ليس مختصا

بالقدماء ولا منحصرا في صفة العلم بل جميع صفاته تع عين ذاته
عند كافة الحكماء والمعتزلة وان اراد ان ما به العلم اي المعلوم بالذات
في علمه تع بالاشياء هو عين ذاته تع فان اراد بالعلم التفصيلي فلم يذهب
اليه احد ولا يمكن القول به اصلا كما سيأتي وان اراد الاجمالي فليس
ايضا مختصا بالقدماء كما عرفت وبالجملة ليس هو مذهبا على حدة بل
فيما بين المذاهب الباقية واما رابعا فلان ما نسبه الى المصنف في شرح
الاشارات من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور القائمة بالعقل
الاول ليس تقريرا لكلام الشيخ بل هو تحقيق من عند نفسه بعد
رده كلام الشيخ بمحذورات اوردها عليه كما لا يخفى على من نظر فيه
واما خامسا فلان ما جعله مذهبا رابعا من كون علمه تع بالاضافة
الى ذوات الموجودات الخارجية لا يخالف المذهب الذي انكره
وجعله سادسا للخمسة فان الاختلاف في كون العلم اضافة او
غيرها لا دخل له فيما نحن بصدده فان ذلك الاختلاف كما وقع
في الحصول من كون العلم هو حصول صورة الشيء او الصورة الحاصلة
من الشيء كذلك يمكن ان يقع في العلم الحضوري بان هو مجرد حضور الشيء
ليكون اضافة او الشيء الحاضر ليكون العلم عين المعلوم فالفرق بين
المذهبين ليس الا ان في احدهما سمي الاضافة علما وفي الاخر سمي
ذات الموجود الخارجي بذلك واما سادسا فلان ما ذهب اليه

الصفاتيه هو مذهب الشيخ الرئيس والشيخ ابي نصر لا ما نسب الي
القدماء واما سابعا فلان كون صفاته تعالى عين ذاته لا ينافي
كون علمه بالاشياء بذوات تلك الاشياء بمعنى ان المعلوم بالذات
انما هو ذوات تلك الاشياء لا الصور الحاصلة منها في ذاته
ومعنى كون علمه عين ذاته ان العلم فينا يقتضي صفة من جهة
العالم زائدة على ذاته وصورة من جهة المعلوم مطابقة له زائدة
عليه في العلم الحصولي وفي حقه تعالى تلك الصفة التي مقتضيها
العلم من جهة العالم هي عين ذاته كما ان الصورة التي تقتضيها من
جانب المعلوم هو عين ذات المعلوم قوله وهو العلم الحقيقي
المفسر بالحاضر بالذات لا يخفى ان هذا التفسير شامل لكلا قسمي العلم
اعني الحصولي والحضوري فالحاضر بالذات في العلم الحصولي هو
الصورة الحاصلة التي هي معلومة بالذات والامر العيني معلوم
بالعرض وفي الحضوري هو الوجود العيني الذي هو المعلوم بالذات
فالعلم والمعلوم بالذات في كلا القسمين واحد قوله ان يكون
الصادر الاول غير مسبوق بالعلم فيلزم ان لا يكون صدوره عنه
بالاختيار فان الصدور الاختياري على ما هو المشهور يتوقف
على تقدم القصد المستلزم للعلم وقوله فيحتاج الى ان يقال اي في دفع
الفساد المذكور اعني عدم مسبوقيته بالعلم وفي قوله وفيه تكلف

نظر بل هو محال لاستلزامه كون الشيء علة لنفسه والتغاير
الاعتباري لا يكفي في ذلك اعلم ان هذا لا يرد على المص قدس سره لانه
لا يقول بكون العلم شيئا للمعلوم والصدور بالقدرة والاختيار
لا يجب كونه مسبوقا بالعلم عنده قال في شرح رسالة العلم في
مسئلة ان العلم هل يصح ان يكون مؤثرا كالقدرة ام لا الايجاد هو
اصدار وجود الشيء عن علته والعلم كما سبق بيانه هو حصوله
عنده واذا كان الشيء قد صدر وجوده عن الشيء فقد حضر
عنده فيكون باعتبار صدوره عنه مقدورا له وباعتبار الحضور
عنده معلوما له والجهة التي باعتبارها صدر تسمى بالقدرة و
التي باعتبارها حضر تسمى بالعلم والاعتباران عقليان مضافان
الى شيء واحد من جهتين ثم قال وفرق بين القدرة وبين
الايجاد والتاثير فان القدرة لا يقال الا عند كون المؤثر بحيث
يصح عنه التاثر والايجاد والتاثير والايجاد يعم ذلك ويشمل
كون الموجد او المؤثر بحيث يجب عنه الايجاد والتاثير واذا
لحظ الايجاد من غير اعتبار العلم والارادة فالاول ان يوصف
بالقدرة فان الايجاد عندها يصح وعند اعتبار العلم والا
رادة يجب انتهى فهذا الكلام كما يرى صريح في ان العلم
لا يجب ان يكون بها سابقا على الايجاد

قوله مع انه اولى لعل وجه الاولوية هو ان حيثية المعلولية
مغايرة لحيثية المعلولية مغايرة ظاهرة بخلاف حيثية
الوجود في الخارج وان تحقيق المصنف يقتضي ان يكون هي بعينها
حقيقة المعلومية فتامل قوله والتحقيق ان يقال ان هذا العلم
اما قولكم كون ذاته تعالى علما تفصيليا بالصادر الاول ليس
المعقول اصلا لان المراد بالعلم التفصيلي هو العلم الحقيقي
المفسر بالحاضر بالذات البتة والحاضر بالذات اما ذات الشيء
الخارجي ان كان العلم حضوريا او صورة مطابقة له ان كان
حصوليا وذاته تعالى لا يمكن ان يكون عين ذاته الصادر
الاول ولا صورة مطابقة له فكيف يكون علما تفصيليا به نعم
ذاته تعالى علم بالصادر الاول وبجميع الموجودات بالمعنى الثالث
من المعاني المذكورة وهو ما يعتذر به على استحصار المنكشفات
بالذات لكنه هو معنى العلم الاجمالي والاختصاص له بالصادر
الاول وقياس ذاته تعالى المقتضية لخصوصية الصادر الاول
الى الصورة العلمية المميزة للشيء معلوم بها باطل لان ذاته تعالى
مقتضية للتميز بمعنى موجد التميز ومفيده لا بمعنى ما به التميز
وفرق بين مفيد الخصوصية وما به الخصوصية والصورة
العلمية للشيء بمعنى ما به التميز لا بمعنى مفيد التميز فان مفيد التميز

والتخص

والتخصص ليس الا موجده وخالقه ولو كان لما ذكره في المعلول الاول
وجه صحيح لامكن اجراء مثله في جميع الموجودات بان يقال ذاته تعالى
مع العقل الاول علم تفصيلي بالعقل الثاني لما ذكره بعينه وهو تعالى
معهما علم تفصيلي بالعقل الثالث وهكذا الى جميع الموجودات وقد
توهم جماعة من الطلبة مما ذكره المحشي في المعلول الاول بعينه
ان ذاته تعالى بذاته علم تفصيلي بجميع الموجودات لكونه تعالى مقتضيا
لكل موجود من الموجودات الكلية والجزئية والخصوصية
وتميزه فكان نسبة ذاته تعالى الى كل موجود كنسبة الصورة العقلية
للشيء اليه وزعموا ان هذا معنى كون العلم الذي هو من جملة صفاته تعالى
عين ذاته وكان في كلام المحقق الفخري المنقول آنفا اشارة الى هذا و
انت بما ذكرنا في المعلول الاول خبير بان اول شناعة في ذلك
قوله قال صاحب الشفا استشهادا لكلا الامرين اما الاول فلان المعنى
المعقول اذا لم يوخذ من الموجود الخارجي وكان من مخترعات
النفس العاقلة اياه لم يكن اختصاصه وتميزه بمطابقته للموجود
الخارجي بل بمحض اقتضاء النفس العاقلة اياه وكانت النفس بما
اقتضته بخصوصه علما تفصيليا به سابقا عليه فكذا
الحال في المعلول الاول بالنسبة الى الواجب تعالى واما الثاني
فلان نسبة الكل اليه اذا كانت كنسبة البناء اي الصورة البنائية

علم تفصيلي بالبناء وعلم اجمالي بجميع جزئيات ما في البناء
كذلك ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الاول وعلم اجمالي بجميع
ما ارتسم صورته فيه من حقايق الموجودات لكن هذا ليس مراد
الشيخ بل مراده ان عقليته للاشياء بالعلم الصوري التفصيلي
سبب لوجود الاشياء يعني ان علمه تعالى فعلي بمعنى انه تعقل
اولا نظام الخير في الاشياء فيوجدها على طبقه في الخارج يدل
على ذلك ما قاله متصلا بالقول المذكور تعليلا له من قوله فانه
يعقل ذاته وما يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في
الكل فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام
المعقول عنده انتهى ولو اورد الح استشهادا للعلم الاجمالي بدله
الكلام الذي ذكره من الشيخ قوله قبل ذلك الكلام متصلا به
وهو قوله فهو كذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة من غير
ان يكثر بها في جوهره او يتصور في حقيقة ذاته بصورها
بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا
من تلك الصور الفايضة عن عقليته لانه يعقل ذاته وانها
مبدء كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء لتم الاستشهاد لان
قوله وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفايضة
الخ صريح في كون ذاته علما اجماليا بالكل كما لا يخفى قوله فان الغا

المطلق

المط في ظن الشاهد الحاضر يعني ان حاله مطوية في حاله بمعنى انه
يمكن من النظر في هذه استنباط تلك فتدبر قوله وبذلك التحقيق
وهو العلم الذي عين ذاته تعالى تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول
وانت قد عرفت فساده بل دفعه ان يقال عند المص ليس العلم منشا
لصحة الصدور بل منشاها ليس الا القدرة واقتضاها لخصوصيته
المعلول الاول انما هو لخصوصية ذاته تعالى وللثاني بواسطة
الاول وهكذا على الترتيب واعتبار العلم الاجمالي ليس لتصحيح الصدور
بل البيان ان كماله تعالى انما هو بذاته لا بامر زايد على ذاته كما عرفت
مرارا قوله هو ايجاد المنكشف بذاته هذا ظ فيما نقلنا عن المص
من ان العلة لا يجب ان يكون سابقا على الايجاد فتامل قوله و
انه فاعل ظ وذلك لان ما صرح به هو معنى العلم المصطلح ومراد
المص هو العلم الحقيقي فلا منافات قوله سواء كانت مادية او
غير مادية اقول هذا التعميم ليس بصواب لان مناط اجزاء الدليل
هو كون الشيء موضوعا للتغير الجزئيات الغير المادية والصور
المعقولة من حيث هي معقولة وكذا الكليات ليست موضوعة
للتغير فلا يشملها وذلك ظ قوله فالدليل المذكور لا ينفي العلم
بالمتغيرات اقول بناء هذا الدليل انما هو على توهم وقوع التجدد
في اجزاء الزمان بالنسبة اليه تعالى ايضا كما هو بالنسبة الينا على ما

زعم الجمهور وح فنقول لا شك في ان زيدا اذا كان في الدار الان
فاذا انقضى ذلك الوقت وخرج زيد عن الدار ولا محالة يتجدد علينا
وقت اخر فانا نحكم في ذلك الوقت الاخر بان زيدا ليس في الدار
الان ولو حكمنا بانه في الدار الان كان ذلك كذبا وح فقد زال
عنا الحكم الاول اعني انه في الدار وحصل الحكم الثاني اعني انه
ليس فيها الان وتغاير الانين لا يمنع زوال الحكم الاول بالثاني كما
لا يخفى فالحكم الاول زائل عنا البتة نعم يحصل لنا ح العلم بان
زيدا كان في الدار في الان الذي انقضى لكن ذلك حكم آخر
غير الحكم بانه في الدار الان والسبب في ذلك هو وقوعنا في
الان اولا ثم بعد انقضائه وقوعنا في الان الاخر ثانيا لكوننا
زمانيين فلو كان الواجب تع ايضا مثلنا في ذلك الوقوع كما
زعم الجمهور كان ذلك الزوال اعني زوال الحكم الاول في حقه
تع ايضا لازما ولا ينفع في ذلك كونه عالما بان زيدا في الوقت
السابق كان في الدار فان ذلك كما عرفت حكم اخر غير الحكم
الزائل فالتغير لازم البتة اما لو كان علمه تع بحصول الصور لا با
نكشاف الذوات ولم يكن له تع الحكم في ان من الانات بان
يكون الان ظرفا للحكم لم يلزم التغير بتغير العلوم كما في علم المنجم با
نخسوف الجزئي المعين اذا كان حاصلا من قواعد علم النجوم

وطريق ضبط الحركات لا من جهة الاحساس فانه لا يتغير بحسب
تجدد الازمنة القبل والمقارنة والبعد او كان بانكشاف الذوات
وكان بريئا عن الوقوع بحسب الازمنة والاوقات كما ذهبنا اليه
فلا يلزم التغير في شيء اصلا **قوله** وتقرير الدليل على وجه اه
وقد يقرر بوجه اخر وهو ان علمه تع عين ذاته فاذا علم المتغير فان
لم يتغير العلم بحال تغيره لزم الجهل لعدم مطابقته للواقع وان
تغير لزم التغير في ذاته تع عن ذلك اقول في الجواب عنه قد عرفت
ان معنى كون علمه عين ذاته تعالى يقتضيها ان الصفة التي
العلم من جانب العالم هي عين ذاته تع وح لا يلزم التغير في ذاته
بتغير المعلوم وانما يلزم التغير لو كان ما به العلم اي الصورة
المطابقة عين ذاته تع او ان العلم الذي هو عين ذاته تع هو العلم
الاجمالي وهو ليس بالصورة المطابقة كما عرفت **قوله** هو ان يق
اذا احضر عندنا جزئي ككون زيد في ذلك المثال وقوله ثم اه
حضر عندنا ذلك الجزئي الاول اي بعد حضور الجزئي الثاني
بعدية زمانية فهذا التقرير ايض مبني على توهم التجدد في
اجزاء الزمان بالنسبة اليه تع قال حاصل هذا التقرير ايض
الى التقرير الاول على ما قررنا **قوله** بل المناسب ان يق اه
المناسب لا يدفع الاستدلال على تقريرنا وعلى تقريره ايض

في جانب الدليل في المثال المذكور
في ان حضر عندنا جزئي
وقوله في ككون زيد في الدار صح

اذا قيل بدل قوله لزم التغير في علمنا لزم التغير في حكمنا على ان
المراد بالعلم ايضا هو الحكم كما لا يخفى وذلك لما عرفت ان تغير الحكم
لازم بسبب وقوع الحكم تحت الازمنة وكون العلم حضوريا لا
ينفع في ذلك وايضا نقول اذا كان شيء من الاشياء منكشفا بذاته
عنده تعالى في زمان معين بسبب حضور ذاته في ذلك
الزمان وذلك الزمان لا يجتمع مع الزمان الذي بعده بالنسبة اليه
تعالى ايضا فاذا انقضى ذلك الزمان يزول لا محالة ذلك الانكشاف
لان سببه انما كان الحضور وقد زال سواء بقي صورته في
مدرك من المدارك ام لا اذ الانكشاف الحضوري امر وراء العلم
الصوري كما ان المبصر اذا غاب عن بصرنا يزول عنا الحالة
التي نسميها الابصار ولا يكفي في ذلك بقاء صورته في خيالنا
ولا شبهة ان الانكشاف المذكور وكذا الابصار حالتان وجو
ديتان لا يستلزم زوالهما زوال حالة وجودية عن المنكشف
لديه والمبصر وليس المراد بالتغير ههنا الا ذلك فظهر من
تضاعف ما ذكرنا ان جواب المص عن هذا الاستدلال اعني
قوله وتغير الاضافات ممكن ليس بتام الا ان نبني على ظاهر
الحال وعلى قوانين الاشعرية كما قرره الش بل الجواب على التحقيق
هو ان يق والتغير ليس بالنسبة اليه تع هذا وقال المحقق

الفخري بل اللائق ان يق في الجواب ما اقول ان علمه تع لما كان
حضوريا غير زايد على الذات يعلم كون زيد في الدار في الزمان
او الان الفلاني ولا يزول هذا العلم بخروج زيد عنها بعد الز
مان او الان الذي كان فيها بل يبقى هذا العلم ويعلم ايضا كون زيد
خارجا عنها بعد زمان كونه فيها من غير لزوم محذور او
تغاير المعلومين بالذات لا يستدعي تغاير العلم الا بالاعتبار و
الاضافة وهو غير مستحيل واليه اشار المص بقوله وتغاير الاضا
فات ممكن انتهى اقول القول ببقاء العلمين معا انما يمكن عند
من يقول بالعلم الحصولي بان يكون صورة كون زيد في الدار
وصورة كونه خارجا عنها مرتسمتين اما في ذاته تع عن ذلك
علوا كبيرا او اما في المدارك العالية على اختلاف بين القائلين
بالعلم الصوري كما عرفت وكذا عند من يقول بحضور الحوادث
دفعة واحدة بلا استمرار وتجدد عنده تعالى على ما حققنا
واما بدون هذين القولين فلا يمكن القول ببقاء العلمين معا
اصلا كما لا يخفى على ذي فطرة وذلك المحقق قد انكر كلا
القولين اما الاول فكما صرح به في مثل هذا المقام عند
رده على المحقق الدواني في القول بحضور جميع اجزاء الزمان
مع ما فيها عنده تعالى فقال هذا طور وراء طور العقل

فيه فصل الكلام واما الثاني فكما صرح به

و وجوه البحث فيه ظاهرة وقال في حاشية الحاشية
وفيه التزام قدم كل حادث فكيف يمكنه القول ببقاء العلمين
معا هذا ثم اورد على المناسب المحشي ذكره المحشي ان هذا الجواب
يستدعي كون العلم زايدا على الذات اذ العلم نفس المعلوم على
ما ذكره وهو زايد على الذات مع ان مذهب المص ان
العلم نفس الذات الا ان يقال مقصوده ان العلم التفصيلي نفس
المعلوم لا العلم الاجمالي فانه نفس الذات انتهى اقول اما كون
ما ذهب اليه المحشي من كون العلم نفس المعلوم منافيا لما ذهب
اليه المص من كونه نفس الذات فقد عرفت حقيقته وعرفت
ايضا ان المص باي معنى قال بكون العلم نفس الذات وانه غير
معنى كون ذاته تع علما اجماليا بالاشياء واما ان للمستدل
ان يورد الدليل في العلم الذي هو عين الذات فاقول العلم الذي
هو عين ذاته بمعنى الصفة التي يقتضيها العلم من جانب
العالم لا يتغير بتغير المعلوم كما عرفت وكذا بمعنى العلم الاجمالي
فان العلم الاجمالي ليس علما بتفاصيل الاشياء وخصوصياتها
فلا يلزم من تغيرها تغيره بل هو بمعنى اخر قد عرفته
غير مرة قوله فانه يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا
انها معدومة وتارة انها موجودة اقول هذا صريح في نفي كون

البحث

علمه تع بالجزئيات المتغيرة الزمانية زمانيا اذ ح يتصور هناك
تارة وتارة اما اذا كان علمه تع بريئا عن الوقوع في الزمان كما حققنا
فلا يمكن نفي علمه تعالى بها بهذا القول اذ نقول نعم لا يجوز ان يعقل
تارة وتارة لكنه مرة واحدة انها موجودة في ذلك الوقت ومعدومة
في غير ذلك الوقت كما عرفت قوله ولا واحدة من الصورتين
تتقرر مع الثانية اقول انما يمتنع في بقاء الصورتين معا لو كان علمه تع بالصورة
على ما هو مذهبه كعلمنا بوجود الحادث في زمان وبعدمه في
زمان اخر اذ التقابل بينهما لعدم اتحاد الزمان ولو كان علمه تع
بحضور المعلوم وفرض كون علمه زمانيا فلا يمكن بقاء الصورتين
اي المعلومين بحضور الذات معا اذا كان في الزمانين اذ لا يمكن
حضور اجزاء الزمان معا بحسب الزمان واما اذا كان علمه تع
حضوريا ومتعاليا عن الزمان فلا يغيب عنه واحدة من
الصورتين اصلا على ما حققنا والحاصل ان هذا الكلام من
الشيخ صحيح على مذهبنا وفاسد على مذهبه قوله وان ادركت
بما هي مقارنة للمادة التي قوله بحويتها اقول قد بينا ان مقارنة
المادة الى وعوارضها انما يمنع من التعقل اذا كان التعقل بحلول
صورة الشيء في العاقل واما اذا كان بحضور ذاته كما في حضور
المعلول عند العلة فلا يمنع اصلا فالجزئيات المادية لما لم يكن

يعقل

مدركة لنا الا بحصول صورها فينا ويمكن حصولها في
انفسنا المجردة بل يجب ان يكون في قوانا المادية المجربة فلذلك
لم يكن ادراكنا لها تعقلا بل احساسا وتخيلا وكونها حاضرة
بذواتها عند جاعلها الحق تع لكونها معلولات له تع فلا حاجة
في ادراكه لها الى حصول صورها فيه تعالى عن ذلك فيكون
ادراكه تع لها تعقلا ولا حاجة هناك الى آلة متجزية فالجزئيات
المادية بما هي جزئية ومادية متشخصة وممتنعة الفرض بين كثيرين
معلومة له تع من غير نقص وحاجة الى آلة متجزية فظهر ان
هذا الدليل انما ينفي علمه تع بالجزئيات المتغيرة وعلى تقدير كون
علمه تع حصوليا وكذا على تقدير كونه حضوريا وكونه زمانيا
ايضا كما واما على تقدير كونه حضوريا او بريئا عن الوقوع
في الزمان كما هو الحق فلا ينفيه اصلا قوله كذلك اثبات كثير
من التعقلات اقول اذا حصلت معنى التعقل بما بينا لك
علمت ان اثبات شيء من النحو التعقلات ليس نقصا
له تع بل عدمه نقص البتة قوله بل واجب الوجود انما يعقل كل
شيء اي من الكليات والجزئيات على نحو كلي اما الاول فظاهر
واما الثاني فعلى نحو كلي منحصر في فرده فلا فرق في تعلق علمه
بين الكلي والجزئي في ان كلا منهما انما هو بصورة كلية تحتمل

عند العقل

عند العقل الكثرة الا ان في الاول كما انه يحتمل الكثرة عند العقل
يصدق على الكثرة ايضا في الخارج وفي الثاني تحتمل الكثرة عند العقل
ولا يصدق على الكثرة في الواقع بل هذا المحتمل للكثرة عند العقل
منحصر في الخارج في فرد فلا يعزب عن علمه شيء من الاشياء
في نفس الامر وحاصله انه يعلم زيدا مثلا بعنوان كونه ماهية
انسانية محفوفة بمجموع عوارض كل واحد من تلك العوارض
وان كانت كلية الا انها منحصرة في نفس الامر في شخص هو
مؤيد بعينه لان ضم الكلي الى الكلي وان لم يفد التشخيص لكن قد
يفيد الانحصار في شخص وكذا يعلم عمروا بعنوان كونه ماهية
انسانية محفوفة بمجموع عوارض اخرى كل منها كلي والمجموع
من حيث هو مجموع ايضا كلي الا انه منحصر في الواقع في شخص
وهذا المجموع وان امكن كونه مشاركا لذلك المجموع في كثير
من العوارض الا ان هذا المجموع ايضا من حيث هو مجموع
غير ذلك المجموع من حيث هو مجموع وعلى هذا القياس كل
جزئي من جزئيات الجواهر والاعراض والى ذلك
اشار بقوله ومع ذلك اي مع كون علمه بالجزئي على نحو كلي
بحسب امكان فرض العقل لا يعزب عنه شخصي شيء
اي بحسب نفس الامر والواقع والحق ان هذا النحو من العلم

بالجزئيات [illegible] بحيث لا يفوت عنه تعالى جزئي من
الجزئيات ومثقال ذرة في الارض ولا في السموات ولا نقص
فيه بحسب الكمية كما زعم الجمهور وشنعوهم به الا انه
لكونه علما صوريا حصوليا لا انكشافا حضوريا فيه نقص
عظيم من حيث الكيفية كما ذكرنا سابقا قوله يعلم من
كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة الفاسدة اقول الظ
من مذهب القائلين بارتسام الصور في ذاته تعالى ان المو
جودات مطلقا سواء الكائنات الفاسدات والمبدعات
الباقيات بما هي موجودات عينية ليست معلومة
له تعالى الا بالعرض والمعلوم بالذات منها انما هو صورها
الحاصلة في ذاته تعالى قوله ونفي هذا الانكشاف كفر صريح
انما يلزم كونه كفرا لو لزم غروب شيء من الاشياء عنه تع
في نفس الامر وقد عرفت انه لا يلزم ذلك وما هو من ضرو
ريات الدين الذي يلزم من انكاره كفر هو كونه تعالى عا
لما بجميع الاشياء واما خصوص كيفيته ونحو من انحاء
العلم فلم يشتبه على احد عدم كونه من ضروريات الدين
وظ ان النزاع في كون العلم حضوريا او حصوليا نزاع
في كيفية العلم لا في اصل العلم وقوله ونفي هذا الانكشاف

كفر صريح

انه انما

كفر صريح في ان كفرهم في ذلك لاجل هذا النفي لا لاجل غروب
شيء من الاشياء راسا عن علمه تعالى كيف وهو اجل قدرا و
اشد غورا في المطالب الحكمية من ان يخفى عليه عدم لزوم
ذلك عن كلامهم واما الغزالي ونحوه لما توهموا عن ظاهر كلا
مهم انه تعالى يعلم الجزئيات على نحو الكلي او انه تعالى لا يعلم الجزئيات
من حيث هي متغيرة انهم قائلون بكونه تعالى عالما بطبايع الجزئيات
ومفهوماتها الكلية لا بشيء من ذواتها حملهم ذلك على تكفيرهم و
لا ذلك افتراء عليهم وتوهم من كلامهم واما لم يتوهم
ذلك من كلامهم فلا ينبغي له تكفيرهم بمجرد انكار نحو من انحاء
العلم وكيفية من كيفياته وان صح تخطيئهم قوله فان واجب
الوجود تعالى مبدء من هذا التعليل تامل فليتامل قوله ان
هذا القائل صرح بان واجب الوجود تعالى مبدء لكل وجود له
قوله باعتبار الوجود العيني انت خبير بان القول بمبدئية
تعالى لكل وجود والقول بعدم غروب شيء شخصي عنه لا يستلزمان
خصوص العلم الحضوري ولا ينافيان نفي هذا النحو الخاص
من العلم بل انما يستلزمان علما مطلقا وينافيان نفي العلم راسا
واين ذلك من نفي الحضور باعتبار الوجود العيني كما صرح به
ففي هذا التعجب تعجب فتامل قوله ولا اصغر من ذلك ولا

ولا اكبر الا فى كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الو
جود العلى اه فيكون الكتاب المبين عبارة عن ذوات المبادى
العاليه باعتبار اسفا شبها بصور الموجودات والاول
على تحقيقا ان يكون الكتاب المبين عباره عن لوح الوجود
باعتبار حضوره مع ما فيه دفعة واحدة ومرة غير متممة
عنده تع ويعبر عنه باللوح المحفوظ ايضا وح يكون قلمه
الذى به يرسم تلك النقوش فى ذلك الكتاب واللوح العقل
الاول بل ارادته تع المتعلقة بافاضة الوجودات والخيرات
على الدوام ويمكن ان يكون اللوح المحفوظ عبارة عما ذكرنا
والكتاب المبين عبارة عن طومار الزمان وصفحة الما
دة الكتاب باعتبار انتقاشها بصور ما فى الكون تدريجا
كلما فى وقته وح يكون القلم باعتبار اللوح المحفوظ وما
ذكرنا و باعتبار الكتاب المبين مجموع العقول واما
القضاء والقدر فالاول عبارة عن الكتاب بالمعنى
الاول اعنى اللوح المحفوظ والثانى عبارة عن الكتاب
المبين بالمعنى الثانى فان القضاء لا يقبل التغير والقدر
يقبله قوله والتغير فى حضورها انما يكون تغيرا فى
النسبة والاضافة اه اقول قد عرفت ما حققنا لك

ان التغير

ان التغير فى حضورها انما هو فيما بينها وبعضها بالنسبة البعض
فانها جميعا حاضرة عنده تعالى دفعة واحدة ولو كان ذلك التغير
فى الحضور بالنسبة اليه تع لزم التغير فى البنية تع عن ذلك ولا
اظنك ان يكون فى مرية من ذلك بواسطة امر مخصص ينضم اليها
وهو المسمى بالتشخص اعلم ان المحققين على ان التشخص كالوجود
امر اعتبارى غير زايد فى الخارج على الماهية المتشخصة بمعنى
ان الجاعل كما يجعل الماهية فى الخارج بحيث يصير مبدء للا
ثار ومصدرا للاحكام وينتزع منها العقل باعتبار هذه
الحيثية مفهوم الوجود بدون ان يكون لذلك الانتزاع منشا
فى الخارج سواء ذلك الجعل فكذلك فكذلك يجعلها فى الخا
رج سو بحيث يمتنع اشتراكها بين كثيرين فيه وينتزع منها
العقل باعتبار هذه الحيثية التشخص بدون يكون لذلك الانتزا
ع منشاء فى الخارج سواء ذلك الجعل ولهذا ذهب بعضهم الى ان
الوجود والتشخص امر واحد بالذات متغاير بالمفهوم والا
عتبار فما به التشخص ليس الا نفس كون الماهية مرتبطة بجاعلها
الحق المتشخص بذاته ارتباطا خاصا بها كما ان ما به الوجود
ليس الا كونها مرتبطة بجاعلها الموجود بنفس ذاته كك
واما العوارض المكتنفة بالتشخص فليست الا امارات للتشخص

واما المادة في الماديات فليست الا معدة للماهية لقبول الا
نباطات المختلفة بالجاعل الحق فالتشخص ليس الا الماهية المجعولة
المرتبطة بجاعلها على وجه خاص فالعقل اذا اعتبر الماهية
من حيث هي هي بدون هذا الارتباط الخاص يجوز اشتراكها
بين كثيرين بان يكون لها في الخارج [illegible] ج اتحاد ارتباطات
بالجاعل فهي من حيث هذه الحيثية تكون كلية ومشتركة بين
كثيرين واذا اعتبرها في الخارج مرتبطة بالجاعل بارتباط
لا يجوز فيه ذلك الاشتراك وهي من هذه الحيثية تكون جزئيا
حقيقيا وتشخصا فمناط الجزئية والكلية هو ذلك الارتباط
الخاص وعدمه فكل ماهية واقعة في الخارج ومرتبطة
بالجاعل بما هي واقعة فيه ليست الا جزئيا ممتنعا فرض
اشتراكها بين كثيرين سواء ادركت او لا ولا يكون كليا
الا اذا ادركت واعتبرت من حيث وذهب جماعة الى
ان التشخص امر موجود في الخارج زائد على الماهية
منضم اليها به تصير جزئيا وتشخصا ونسبته الى الماهية نسبة
الفصل الى الجنس وذلك الامر لا ماهية له كلية ليحتاج الى تشخص
اخر واشتراكه بين التشخصات ليس الا في مفهوم عرضي و
هكذا عرضي وهكذا قال جماعة في الوجود ايضا اذا تمهد

هذا فنقول

هذا فنقول ان جماعة من المتاخرين كالمحقق الدواني وسيد
الموفقين علم الجزئيات ومن في طبقتهما زعموا ان تشنيع المتا
خرين على الحكماء في نفيهم علمه تعالى بالجزئيات واثباتهم علمه تعالى على
الوجه الكلي مبني على زعم هؤلاء الجماعة القائلين بزيادة
التشخص على الماهية في الخارج قال المحقق الدواني فيما اضاف
على حواشيه القديمة في مبحث التشخص بعد تقرير هؤلاء المذهب
الجماعة بهذه العبارة ثم ان ذلك الامر يعني الامر الذي يسمونه
التشخص في الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل
العلم بها للمبادي العالية وهذا هو منشاء التشنيع على الحكماء
بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعترفون احاطة
علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى عن ذلك ثم قال بعد ما بين
ان ليس في الممكنات تشخص لا يكون له حقيقة نوعية اما
منحصرة في فرد او منتشرة في الافراد بهذه العبارة ثم تلك الحقائق
اذا ادركت بالحواس كان صورها كلية فالاختلاف في الكلية
والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف المدرك وعلم الواجب
يتعلق بجميعها على وجه التعقل فاذن عن علمه مثقال ذرة في
الارض ولا في السماء فحاصل كلام الحكماء نفي التخيل والاحساس
عنه تعالى واثبات ادراك جميع الموجودات له على نحو التعقل العر

المقدس عن سوائب النقص والقصور انتهى قال سيد
المدققين فى حواشيه فى هذا الكتاب على ذلك البحث
بهذه العبارة ليس التشخص الجوهر مثلا الا الماهية النوعية المقترنة
بالكم والكيف والوضع وغيرها من المقولات التسع العرضية
ولا يدخل فيه امر زائد بما هو يقع النوع فى الجواب فان ادرك
التشخص المذكور بالحس كان تصوره مانعا من فرض الشركة
وان ادرك لا بالحس كان تصوره غير مانع عن فرضها وان كان
المدرك واحدا فى الصورتين مثلا اذا علمت لمخاطبك ما علمته
بالحس وقلت مثلا قطرة ماء مقدرة بالمقدار الكذائى فى
الاين الفلانى الى غير ذلك حتى يدرك المخاطب قطرة ماء
متصفة بجميع الصفات التى ادركت القطرة متصفة بها
فى الحس فتصورك للقطرة المذكورة يمنع الشركة وتصور مخا
طبك لا يمنع عنها مع ان المقصود واحد فظهر ان منشأ
المنع المذكور هو الادراك الحسى لا امر فى المتصور مخصصة بحيث
يصير جزئيا وكيف لا وتصور الشبح البعيد اذا كان بالحس كان
مانعا من فرض الشركة فيه وان كان اكثر صفاته بل ماهيته
ايضا مجهولة ح فاذا عرفت ان تصور معنى واحد قد يكون مانعا
عن فرض الشركة فيه وقد لا يكون مانعا عن فرضها بحسب

نحوى الادراك فاعلم ان ما ذهب اليه الحكماء من ان علمه تعالى
بالجزئى على الوجه الكلى اشارة الى ان علمه تعالى بالجزئى على النحو الثانى
ولا يلزم من ذلك ان يخرج عن علمه الشامل مفهوم الجزئى كما توهم بعض
الناس وشنع على الحكماء بذلك بل جميع المفهومات جزئيا
كان او كليا معلوم له تعالى بجميع الوجوه غاية الامر ان علمه بالجزئى
لا يمنع عن فرض الشركة فيه كما لا يمنع علم المخاطب فى المثال المفروض
عنه والمحذور فى ذلك انتهى كلام هذا المدقق اقول قد عرفت
ان التشخص انما هو بنحو الارتباط بالجاعل فمناط الجزئية التى هى
من عوارض المفهوم انما هو ادراك ذلك النحو من الارتباط الواقعى
لا غير ادراك المرتبط بهذا النحو الخاص من الارتباط ومناط الكلية
التى هى ايضا من عوارض المفهوم انما بالادراك لا بهذا النحو فالاشياء
الموجودة فى الخارج بحسب انحاء وجوداتها الخارجية كلها
اشخاص فان ادركت بالعلم الحضورى او بالصورة الحاكية لنحو
الارتباط الخارجى كما فى الصورة الخيالية كانت جزئيات وان
ادركت بالصور الغير الحاكية لنحو الارتباط كان تكون تصوره
حاكية عن نفس الماهية لا عن نحو وقوعها وارتباطها بالجاعل
كانت كليات فمناط الجزئية هو ادراك نحو الارتباط سواء
كان بالحس او بغيره ومناط الكلية ادراك غير ذلك النحو من الارتباط

فالاولى ان يجعل مناط التشنيع على الحكماء في نفي العلم بالجزئيات
قولهم بالعلم الحصولي وتوهم امتناع كون الصورة العقلية حاكية
نحو الوقوع الخارجي لا على راي هؤلاء الجماعة وعلى تقدير البناء
فلا وجه لتخصيص نفي علم الواجب والمبادي العالية بالجزئيات
الحادثة كما صرح به المحقق الدواني وهذا الامر لكونه لا ماهية له
يمكن تعقله سواء كان ماديا او مجردا واما على ما ذكرنا فالنفي
مختص بالماديات اذ توهم امتناع حكاية الصورة العقلية
عن نحو الوقوع الخارجي انما هو في الماديات لا في المجردات
والمثال الذي اورده سيد المدققين التحقيق فبان علمك به
انما يكون جزئيا لادراكك نحو وقوعه في الخارج بسبب الاحساس
لا لخصوصية الاحساس بل لو امكنك الاطلاع الحضوري
بدون الادراك لادركتها جزئية فلو امكن اطلاعك على
ذلك النحو من الوقوع لكان ادراكه ايضا جزئيا وتمسكه بالشيخ
البعيد ايضا باطل اذ قد عرفت ان العلم الذي هو مانع عن
فرض الاشتراك انما هو العلم بنحو وقوع الشيء في الخارج لا بماهيته
وساير صفاته مطلقا فحيث حصل لنا العلم بوجه وقوع الشيخ
في الخارج فجهلنا بماهيته وصفاته لا يقدح في كونه ممتنع
الاشتراك فليتامل في جميع ذلك قوله وههنا ثلث احتمالات

الاحتمال

الاحتمال الاول هو ان يكون العلمان كلاهما حضوريين والثاني
ان يكونا حصوليين والثالث ان يكون احدهما حضوريا والاخر
حصوليا قوله مع ما فيه يعني فيه ان علم كل واحد منهما بصورة
مطابقة فكيف يكون احديهما كلية والاخرى جزئية وفيه ان هذا
الكلام على تقدير تسليم كون الكلية والجزئية بنحوين من الادراك
وعلى هذا التقدير لا وجه لهذا الكلام وايضا كون كل من الصورتين
مطابقة لا ينافي كون احديهما كلية والاخرى جزئية لجواز كون شيء
واحد جزئيا وكليا باعتبارين قوله لا دخل له في تصحيح التاويل
المذكور يعني اذا كان كون من العلمين حصوليا يلزم لا محالة نفي
الحضور الانكشافي عنه تعالى وقد عرفت ان بذلك يتعلق
بكفرهم فتجويز كون واحدة من الصورتين جزئية والاخرى كلية
على تقدير التسليم لا يصحح كلامهم من حيث هو متعلق التكفير قوله
هو قسمان في بادي النظر احدهما ان يكون كونه معلوما بالذات
مناط الجزئية وكونه معلوما بالعرض مناط الكلية وثانيهما ان
يكون بالعكس من ذلك قوله وان كان بتان النظر بالتاء المثناة
الفوقانية وتشديد النون ويمكن ان تقرا بالثاء المثلثة وتخفيف
النون خلاف الاول قوله فظهر بطلان احد القسمين وهو
القسم الثاني ما ذكرنا او كون ذات الشيء معلوما بالعلم

الحضوري لا يمكن ان يكون مناط الكلية لان ذوات الاشياء
جزئيات وحقايق الكليات ليست الا مفهوماتها وماهياتها
الحاصلة في الاذهان قوله وصار القسم الثاني وهو الاول ماذكرنا
في حكم الاحتمال الثاني في البطلان انما هو لاجل عدم مدخليته
في تصحيح التاويل المذكور فالمراد بالبطلان هو هذا فمعطلا للشارح
اليه بقوله معما فيه ايض فتدبر قوله لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار
وجود العيني اذا لم يكن تفاوت بين الموجود العيني والمدرك الذهني
الا في نحو الادراك على ما هو زعم الماولين لا يلزم عزوب اصلا
قوله وايضا ذلك قولهم ينافي من ان انكشاف العلة الى آخره
ان اريد بالانكشاف العلم الحضوري فهم لا يقولون بخصوص
ذلك العلم وان اريد الاعم فلا منافاة فتدبر قوله ليس الا في
العلم الذي هو مع الايجاد وهذا الكلام منه ايضا صريح في ان الشيء
نفيه اليهم ليس الا الحضوري العيني وهو كيفية العلم دون كون شيء
من الاشياء معلوما له تع بالذات وقد مر انه لا يصلح متعلقا
للتكفير وايضا يرد على قوله وهذه الحضورات الزمانية التي
لم يتحقق قبل الايجاد وقد تحقق بعد الايجاد ولا شك ان
الحضور له والانكشاف عنده حالة وجودية وحقيقة فقد تجدد
بالنسبة اليه تع امر وجودي فكان قد بقي له تع حالة منتظرة وهو محال

المحجب

وقدعرف

وقد عرفت ان ذلك ليس تغيرا في الاضافات والحاصل ان التجدد
له تع لو كان علما فقد تجدد له تع علم وهو محال وان لم يكن علما
لم يلزم من نفيه نفي علمه تع اصلا فلا يصح التكفير قوله ولولا المتخصص
بذاته متحققا في الاشخاص المادية يعني به الامر المخصص الذي ينضم
الى الماهية لتتشخص وهو المسمى بالتشخص ولذا لم يلزم خروج عن
متعلق هذا العلم الذي بناء نفيهم العلم بالجزئيات على ذلك قوله
على اعتقادهم اي على اعتقاد الفلاسفة وهو امتناع تعلق
التعقل بما له الا ماهية كلية قوله صح القول بانهم نسبوا اليه
نفيه وبذلك يتعلق بكفرهم قد عرفت ما فيه غير مرة وكذا
في قوله فلم يخف على احد عند التامل في كلامهم انهم لم يثبتوه
وبذلك تعلق كفرهم وهكذا في قوله وهذا هو الذي نفاه الفلاسفة
لكونه مستلزما للتغير وبتعلق بذلك كفرهم وذلك لما عرفت
ان شيئا من هذه الانفا ليس نفيا للعلم حقيقة قوله ولم يكن
عند العاقل الاول احاطة بانه وقع اولم يقع اي الان بان
يكون الان ظرفا للحكم لا للمحكوم به فان الاول هو الذي يوجب تغيرا
في الحكم دون الثاني فقوله وهذا القول كفر صريح ليس تداركا
لانه انما يلزم الكفر لو كان النفي الوقوع في الان على ان يكون ظرفا
للمحكوم به وليس كذلك لانهم انما قالوا بذلك النفي حذرا عن لزوم

لزوم التغير وظ انه لا يلزم التغير على هذا التقدير بل على التقدير
الاخر اعنى على التقدير الاخر اعنى على تقدير تعلق الظرف بالحكم
فهو النفى ولا يلزم منه عدم الاحاطة اعنى عدم العلم
بما فى الان بل انما يلزم عدم كون العلم انيا وزمانيا ولا محذور
فى ذلك فعليك بالتامل الصادق فان المطلب دقيق يحتاج
الى لطف قريحة كما اشار اليه الشيخ فيما مر واعلم ان ما نقل المحشى
اعنى قوله ثم ربما وقع ذلك الكسوف الجزئى ولم يكن عند العاقل
الاول احاطة بانه وقع او لم يقع نقل بالمعنى فان الشيخ لم يقل ولم
يكن عند العاقل الاول نعم احاطة بانه وقع او لم يقع وليس
فى كلامه هذا المبحث ذكر العاقل الاول اصلا فليقل كلامه ليبين
فيه امكان كون الجزئى مدبر على نحو كلى بهذه فى فصل عقده ليبين
فيه امكان كون الجزئى مدبر على نحو كلى بهذه العبارة اشارة الاشياء
الجزئية قد تعقل على تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها
منسوبة الى مبدء نوعه فى شخصه تخصيص كالكسوف الجزئى فانه
قد يعقل وقوعه بسبب توافى اسبابه الجزئيه واحاطة
العقل بها وتعقلها كما يعقل الجزئيات وفى بعض النسخ الكليات
وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى اما الذى يحكم انه وقع
الان او قبله يقع بعده بل مثل ان تعقل ان كسوفا جزئيا

المبحث

يعرض عند حصول القمر وهو جزئى وقت كذا ثم ربما وقع
ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاحاطة بانه عاقل او لم يقع و
ان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك جزئى يحدث مع
حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر
لكله وان كان علما بجزئى فهو ان العاقل لان بين القمر فى موضع كذا
وبين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين فى وقت من زمان
اول الحالين وعقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده
ثم قال بعد فصل اخر تذنيب فالواجب لا يجب ان يكون
علمه بالجزئيات علما زمانيا الى اخر ما نقل المحشى فلا حكم فى
الفصل السابق بان العاقل للجزئى على النحو الكلى ربما وقع الجزئى
ولم يكن عنده احاطة بانه وقع او لم يقع وحكم فى الفصل الذى
بعده ان علم الواجب بالجزئيات يجب ان لا يكون على الوجه
الجزئى المتغير بل يجب ان يكون على الوجه المقدس العالى
على الزمان والدهر يعنى على الوجه الكلى الغير المتغير بل يجب
فحصل من مجموع هذين الحكمين انه يجوز ان يقع جزئى ولم يكن
عند العاقل الاول نعم احاطة بانه وقع او لم يقع قوله ورد
عليه ما ورد على اختيار الشق الاول يعنى يلزم انه يبدل ذلك
متوجه بكفر هم لكن فى كون ذلك مما ورد على اختيار الشق الاول

نظرا ان الشق الاول كان ارادة اثبات ادراكها باعتبار الحضور
العيني وما ورد عليه هو انهم لم يثبتوا ذلك لا انه بذلك يتوجه كفرهم
ويمكن توجيهه بان يقال حاصل ما ذكره على اختيار الشق الاول
انهم لم يثبتوا ذلك فانهم قالوا كذا وكذا وهو يدل على انهم لم يثبتوا ذلك
وهذا اي القول بعدم ثبوت ذلك كفرهم صريح فبنى التكفير على
عدم اثبات الذي هو ما ورد على الشق الاول فجعل ما يتفرع
على ما يرد على الشق الاول مسامحة قوله وعندكم ان العلم التام
بالعلة يستلزم العلم بمعلولها حاصل هذا الايراد هو التدافع بين
كلاميهم احدهما كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول و
ثانيهما نفي علمه تعالى بالجزئيات على النحو الجزئي مع كونه تعالى
علة باعترافهم قال المصنف في شرح الاشارات بعد شرح قول
الشيخ المنقول اعني قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
علمه بالجزئيات علما زمانيا اه واعلم ان هذه السياقة تشبه
سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة منه
باحكام يعارضها في الظ وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يكن ان يحكم باحاطة
الواجب بالكل وان كان كليا وكان المتغير الجزئي من
جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محة

فالقول بانه

فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب مو
ضوع التغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر عارضه في بعض
الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع
امثال ذلك في المباحث العقلية المعقولة لامتناع تعارض
الاحكام فيها ثم قال فالصواب ان يوخذ بيان هذا المط من
ماخذ اخر وهو ان يق العلم بالعلة موجب العلم بالمعلول لا
يوجب الاحساس والادراكات الجزئية المتغيرة من حيث
هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري
مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محة
اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان الا بالعقل والمدرك بهذا
الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول
كل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها
من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه
الثاني اقول لا يتصور التعارض بين ما يوجبه المقدمة القائلة
العلم بالعلة موجب العلم بالمع وبين نفي علم الواجب بالجزئيات
علما زمانيا متغيرا فان العلم هناك مط وههنا مقيد
فلا انطباق لهذا الكلام وجه ثم اقول ما ذكره في الصواب ليس
غير ما ذكره الشيخ فان المراد من قول الشيخ علما زمانيا حتى يدخل فيه

الان والماضي والمستقبل ليس الا الاحساس الذي ذكره وجعله
مناطا ومأخذا اخر لرفع التدافع فليتأمل وكذا اذا كان المدرك
متعلقا بزمان او مكان اعلم ان التعين بالزمان يكون على
وجوه احدها ان يكون تجددا اوضاع الفلك الراسم بحركته
للزمان واقعا بالنسبة الى ذاته سواء كان حدوثه ووجوده
مشروطا بقطعة معينة من الزمان اولا وبهذا الوجه يكون
جميع الاجسام والجسمانيات ما عدا الفلك الراسم زمانية
وثانيهما ان يكون التجدد الراسم للزمان واقعا في اوضاعه
وبهذا المعنى يكون الفلك الراسم فقط زمانيا وثالثها ان
يكون حدوثه وجوده متعلقا بجزء معين من الزمان
سواء كان بتجدد اوضاع الفلك الراسم بالقياس الى ذاته او
مجردة زمانية والتعلق بالمكان يكون بان يكون اختلاف
اوضاع الامكنة وجهاتها واقعا بالنسبة الى ذاته وبان يكون
وجوده لابد ان يقع في المكان ولا يتصور شيء يكون وجوده
حدوثه مشروطا بمكان من الامكنة الا بالعرض فان المكان
من اللوازم المتأخرة وجود الجسم بخلاف الزمان فانه علة معدة
لوجود الحوادث فجميع الحوادث والجسمانيات حادثة او قديمة
يكون مكانية بالمعنيين بخلاف جسم كرة العالم الجسماني من حيث

هو مجموع فانه لا يتصور اختلاف جهات الامكنة واوضاعها
بالنسبة اليها فهو مكاني بالمعنى الثاني فقط وليس شيء من
المجردات حادثة او قديمة مكانيا بشيء من المعنيين اذا عرفت
ذلك فاعلم ان المدرك الزماني والمكاني انما يكون ادراكه بالا
لة الجسمانية لانه من حيث هو زماني ومكاني لا يمكن ان
يكون الا جسما او الجسم من حيث هو جسم ليس من شانه الا
دراك ولا الكاره كل جسم مدركا بل لابد ان يكون له قوة من شا
نها الادراك ويكون تلك القوة لا محالة قارنة او بجزء منه
وهذه القوة هو المراد بالالة الجسمانية وانما يجب ان يكون
المدرك بالتجسمانية لا يدرك الا ما هو حاضر في زمانه او مكانه
لان المدرك لما كان ذا وضع ومكان وجهة وكذا مدركه
لابد ان يكون كذلك والزمانيات والمكانيات مختصة في
الامكنة والجهات بحسب القرب والبعد والادراك عبارة
عن حضور المدرك فلا يمكن ان يكون جسم من الاجسام
في اي مكان واي جهة وعلى اي وضع في اي زمان حاضرا
مجملا خى كك بل لابد هناك من مثابة حاجته وقرب
مخصوص ووضع معين لتحقق الحضور الذي به يتحقق
الادراك اذا لم يكن زمانيا ولا مكانيا بل متعاليا عن الزمان

والمكان لا يكون اختلاف الاوضاع والجهات والامكنة و
الازمنة الواقع في الزمانيات والمكانيات كاينا بالنسبة
اليه بل يكون كاينا فيما بينها او بنسبة بعضها الى بعض فلا
يتصور لشيء منها مر بالنسبة اليه او بعد وكل منها حاضر
عنده غير غائب عنه بوجه من الوجوه ولذلك كان
مدركا لها دفعة واحدة ومرة غير مستمرة بلا تقديم وتا
خير ويكون قرب بعضها الى بعض وبعده عنه وكذا
مقدمة عليه ومتاخرة عنه ايضا مدركا البتة فاحفظ
ذلك قوله فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث
يوجد في اي زمان من الازمنة اه لا يخفى ان هذا الكلام
من المصنف صريح في ان هذا العلم ثابت له دائما سواء
كان قبل ايجاد الحوادث او بعده وليس هذا العلم بالصورة
والا فالحكماء ايضا قائلون فيجب ان يكون بانكشاف
ذوات الموجودات عنده تع دفعة واحدة بلا قبلية
ولا بعدية اذ لا تدريج ولا قبلية ولا بعدية لها بالنسبة
اليه تع وانما هي لها فيما بينها كما مر غير مرة فهذا خلاف
ما قرره المحشي من ان مذهبه هو انه تع انما يعلم الحوادث
قبل الايجاد بحصول صورها في المبادي العالية وبعده

بانكشاف

بانكشاف ذواتها فان قلت قد قال المص في شرح الرسالة بعد
الكلام الذي نقله المحشي هذه العبارة فان كل شيء مما مضى او حضر
او يستقبل او يوصف بهذه الصفات على اي وجه كان
مثبت في جوهر عقلي يعبر عنه بالكتاب المبين وهذا الكلام
منه يدل على ان مذهبه ان علمه تع بجميع الموجودات انما هو
بالصور الحاصلة في الجوهر العقلي كما هو مختار ثالث [illegible]
على ما مر فليس ينطبق التحقيق الذي ذكرت على مذهبه قلت قد
تبين لك في تضاعيف ما مر ان المص يقول بكون علمه تع بانكشاف
ذوات الموجودات على النحو الواقع عنده تع بحيث لا ينبغي ان
يرتاب في ذلك كيف ومخالفته مع الحكماء في نفي علمه تع
بالجزئيات وتشنيعه عليهم في ذلك وشدة مبالغته
في ان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه تع نسبة واحدة
صريحة في انه انما خالفهم وشنع عليهم لقولهم بالعلم الصوري
الحصولي ونفيهم العلم الانكشافي الحضوري ومخالفته اخرى
وراء المخالفة في الارتسام في ذاته تع كما مر والا فهم لا ينفون
علمه تع بالجزئيات اصلا وراسا كما قد علمت ذلك مرارا
فاما تاويل هذا القول منه فعلى زعم المحشي وامثاله فهو
انه اشارة الى العلم قبل الايجاد لكن على هذا يلغو [illegible] اثبات

كون نسبة الزمانيات اليه تعالى نسبة واحدة بل ينافيه كونه
تعـ بالاشياء قبل الايجاد بالصور وبعده بالحضور اذا ثبت
ح قبلية وبعدية بالنسبة اليه تعالى واما عن ح فتاويل ان
الجواهر العقلية التي فسر الكتاب المبين به عبارة عن شخص
الانسان الكبير الذي هو العالم الاكبر بجميع اجزائه فان مجموع العالم
الامر حيث المجموع كما صرح به المحققون شخص وحداني
صادر عن الله تعـ بالابداع وهو من هذه الحيثية جوهر و
ظ عقلي اذ خلق ابداعا بلا مادة ويشتمل على اعيان جميع المو
جودات وصورها فهو كتاب مثبت فيه جميع ما صدر
عن الباري تعـ بواسطة وبدونها من الازل الى الابد وتفسير
المص الكتاب المبين قبيل هذا القول بدفتر الوجود مؤيد
هذا التاويل كما لا يخفى وبالجملة فهذا الكلام الذي نقله المحشي من
المص في شرح رسالة العلم مخالف الظ من ساير كلماته كما اشرنا
اليه فليتامل فان قلت مثل هذا الاضطراب وقع في كلام
الحكماء ايض فان الكلام الذي نقله الش منهم في هذا المقام بعينه
هو الذي ذكره المص في شرح رسالة العلم ومؤداه كون نسبة
جمع الازمنة بالنسبة اليه تعالى على السواء مع كونهم غير
قائلين بموجبه فان موجبه كون جميع الاشياء حاضرة لديه

تعـ دفعة واحدة فيكون عالما بها بذواتها لا بصور زائدة
عليها مع انهم مصرحون بخلافه قلت قد اشرنا فيما سبق الى
ان الظ انهم ارادوا بذلك الكلام كون جميع الازمنة على السوية بالنسبة
اليه تعـ في الشهود العلمي الارتسامي او في الوجود العيني لكن بمعنى
انه لا يمكن ان يحصل لشيء من الزمانيات والمكانيات نسبة حضور
معه تعـ اصلا لا بمعنى حصول الحضوري العيني ولكن دفعة كما
ذهبنا اليه فالظ انهم يتحاشون عند حضور المادي عند المجرد
والزماني عند غير الزماني على ما مر فيما نقلنا من كلام الشيخ في الشفا
فيما سبق ولو قالوا بكون شيء من الزمانيات والماديات والمكانيات
حاضرا عنده تعـ لزمهم بمقتضى هذا الكلام القول بكون جميع
الاشياء حاضرة عنده تعـ دفعة واحدة وكون علمه تعـ بها
بهذا الحضور فكان مخالفا لما قرروه من العلم الصوري واما
المص فلما قال بحضور الزمانيات في اوقات وجوداتها عنده تعـ
بحسب الوجود العيني لزمه ان لا يكون فرق بين قبل الوجود وعنده
وبعده بمقتضى الكلام المذكور فلا معنى لكون علمه تعـ بها قبل ان
وجوداتها بالصور الزائدة على ذواتها وعند وجوداتها بنفس
ذواتها حيث لا يتصور هناك قبل وبعد فالاولى ان يحمل
مذهب المص على التفصيل لكن لا باعتبار قبل الوجود وبعده

كان عند المحشي بل باعتبار المعلولات القريبة اعني المجردات وغير
الزمانيات والمعلولات البعيدة اعني الماديات والزمانيات
على ما يشعر به كلامه في شرح رسالة العلم كما نقلناه فيما سبق
من الفرق بين المعلولات القريبة والبعيدة وكلامه الذي نقله
المحشي من شرح الاشارات من مقيدة المعلولات بالذاتية في قوله
فاني المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير
ان يحل فيه فان المراد بها المبادي العالية المجردة عن المواد وح
يزول الاضطراب عن كلامه ويكون المراد من هذا الكلام الذي
نقله من شرح رسالة العلم ههنا هو المراد من كلام الحكماء
الذي نقله المحشي من الوجهين المذكورين ويصير حاصل المذهب المص
على هذا التفصيل كون علمه تع بالمعلولات الذاتية والمجردات بحضور
ذواتها بانفسها وبالزمانيات والماديات بحصول صورها
في المعلولات القريبة مطلقا اعني قبل وجوداتها وبعدها حيث
لا يتصور هناك قبل وبعد وعلى هذا التوجيه يحصل التوافق
بين جمع كلامه الا انه يبقى تشنيعه على الحكماء في نفيهم علمه تع
بالجزئيات على الوجه الجزئي بلا طائل ينعكس عليه ولي ثم
ذكر تحقيقا فقال اي قال بعد ذكر التحقيق فانه مهد اولا مقدمة
حقيق فيها ما حاصله ان تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقايقها

التوجيه ٢

وامّا

واما ان يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة اما
ان يكون واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون احادها
غير قارة اي لا يوجد معا والاول من هذين القسمين لا يمكن
ان يوجد معا والا مع زمان او في زمان والثاني لا يمكن ان يوجد
الا في زمان او مع مكان فالطبايع المعقولة اذا تحصلت في
اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاولى لتعيين اشخاصها وتشخصها
هي اما الزمان كما في الحركات او المكان كما في الاجسام او كلاهما
كما في الاشخاص المتغيرة المتكثرة بحسب نوع نوع من الانواع و
ما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا يتعلق بهما وتنفر العقل من
اسناده اليهما الى اخر ما ذكره هناك ثم ذكر الكلام ذكره المحشي
بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال الخ
انما لا يمكن ان يحكم بان الماضي ليس موجودا في الحال لان معنا
ان الماضي غير موجود في زمان هو ظرف وجوده في حالة الحكم
اذ الحال هو زمان وجود الحاكم في حال الحكم فاذا لم يكن وجود
مقارنا لزمان من الازمنة ولا واقعا فيه لم يصح منه هذا الحكم
اي كون الماضي غير موجود في زمان هو زمان وجوده حالة
الحكم ولكن يحكم بدله بان الماضي اي ما هو ماض بالنسبة الى موجود
واقع في زمان بعد زمانه فذلك الماضي ليس موجودا في ذلك الزمان

البعد الذي هو حال بالنسبة الى ما هو موجود فيه فظهر انه لا
يعزب عن علمه كون الماضي ماضيا بالنسبة الى ما هو ماض
بالقياس اليه ولا كون الحال حالا بالنسبة الى ما هو حال
بالقياس اليه ولا كون ما هو ماض غائبا عما هو حال ولا
كونه غير حاضر عنده فليكن ذلك في ذكر منك قوله يحكم
هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك
الزمان الى اه فلا يكون الماضي ايضا الذي هو موجود في زمان معين
موجودا في زمان الحال الذي هو زمان بعد ذلك الزمان ولا المستقبل
الذي هو موجود في زمان معين موجودا في زمان حال الذي هو
زمان قبل ذلك الزمان هذا اذا كان المراد بالماضي والمستقبل
الشيء الذي مضى زمانه والشيء الذي سياتي زمانه ولو كان المراد بهما
نفس الزمانين لصح ايضا اذ كل منهما زمان لوجود نفسه ايضا كما
تقرر في موضعه وان يقول يحكم هو بان ما هو موجود في زمان
يكون ماضيا بالنسبة الى زمان اخر بعده ليس موجودا في
ذلك الزمان المسمى بالحال ليطابق البدل وما هو بدل منه
صريحا فتدبر قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم
وذلك لان الان عبارة عن الزمان المقارن لوجود الحاكم حالة
الحكم وذلك فرع كون الحاكم زمانيا قوله او هو موجود هناك

او معدوم

او معدوم
وذلك لان هناك اشارة الى مكان يكون بعيدا عن مكان الحاكم
كما ان ههنا اشارة الى مكان مقارن لمكان الحاكم وكل ذلك مقتضي
كون الحاكم مكانيا بل هو يحكم بدل الحكم بان الشيء موجود هناك
بانه موجود من مكان معروض البعد عن مكان اخر قوله او
حاضر او غائب اراد الحضور والغيبة الزمانيتين او المكانيتين
بالقياس الى الحكم وذلك اعني عدم الحكم بانه حاضر او غائب
بالمعنى المذكور لاستلزامه كون الحاكم زمانيا او مكانيا قوله وهذا
هو المعني بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي اي العلم بالجزئيات
بحيث لا يختص بالان او بالمكان وبالحضور او بالغيبة وانما
ذلك هو معنى العلم بها على الوجه الكلي الذي به يكون العلم بالكل
فان العلم بالكل يكون من هذا القبيل اعني غير مختص بشيء من الا
مور المذكورة كما صرح به المصنف في شرح الرسالة التي في التحقيق الذي
ذكره قبل الكلام المنقول بقوله وما لا يكون زمانيا ولا مكانيا فلا
يتعلق بهما اي بالزمان والمكان ويتنفر العقل من اسناده اليهما
كما اذا قيل الانسان من حيث طبيعة الانسانية متى يوجد او
اين يوجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان يكون و
في اية بلدة يكون بلا ان تعين شخص منها كهذا الانسان او هذه
الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما قوله اي يعلم

جميع الجزئيات بالكلية اي دفعة واحدة بحيث لا ينفك
علمه بالبعض عن العلم بالاخر وهذا اخص من كونه بحيث لا
عن علمه شيء كما ذكره المحشي فليتفطن وهذا التفسير ما ذكرناه
اولا قوله اما اولا **قوله** واعترافا بان بعض معلولاته كالجزئيات
المتخصصة على وجه يدرك بالالات الجسمانية اى على وجه
يكون به مشارا اليهما بهنا وهناك وهو نفسها مشارا اليهما بالاشارة
الحسية فكان المعترض توهم ان المنفى من قول المصنف او
موجود هناك او معدوم انما هو كونه مشارا اليه بالنسبة الى
ما هو مثله فى كونه زمانيا ومكانيا الذى به يتحقق كون الشيء مشارا
اليه بالاشارة الحسية وليس كذلك بل المراد نفى كونه مشارا اليه
بالنسبة الى الحاكم المتعال عن الزمان والمكان وكذا توهم من الحضور
والغيبة نفيهما بالقياس الى مكانى او زمانى اخر وليس كذلك
كما عرفت **قوله** لان نسبة الزمانيات الى الزمان المعين فى الوجود
اى النسبة يكون باعتبار وجودها فيه اعم من ان يكون منطبقة
عليه او لا اذ لا يختص تلك النسبة بالانطباق عليه فقط
قوله والا لم يكن الاجسام التى فى زمان ولا يعرض اما التغير
زمانيا فيه او لا انه ليس فى الاجسام جسم لا يعرض له تغير
اصلا وان كان فى الوضع وثانيا انه على تقدير تحقق جسم كذلك

يلزم ان لا يكون زمانيا بالمعنى الاول فالحق ان نسبة الزمانيات
الى الزمان يكون بانطباق عليه بوجه من الوجوه اما بحسب
الذات واما باعتبار وصف من الاوصاف **قوله** يصدق عليه
انه مع الزمان فى الوجود يعنى لما علمت ان نسبة الزمانيات
الى الزمان انما يكون بحسب الوجود لا يتوقف على الانطباق عليه
فالمجرد البرى عن التغير يجوز ان ينسب الى الزمان نسبة المعية
ولا خفاء فى ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة
وذلك لان ذلك المجرد يجوز ان ينسب فى كل زمان معين كهذا
اليوم مثلا الى ذلك الزمان المعين بكونه معه فى الوجود وظ
ان نسبة جميع الازمنة بالنسبة الى هذا اليوم ليست على السواء
فنسبتها الى المجرد الموجود معه ايضا ليست على السواء والجواب انه
يصدق على المجرد فى هذا اليوم انه موجود معه على ان يكون هذا
اليوم ظرفا ليصدق لا للمجرد بهذا اليوم اصلا ولا نسبة اليه اصلا
سوى كونه فى اصل الوجود كما انه موجود مع هذا اليوم فى اصل
الوجود كذلك موجود ساير الازمنة فى اصل الوجود وكما انه
يصدق فى هذا اليوم انه موجود مع هذا اليوم فى اصل
الوجود كذلك يصدق فى هذا اليوم انه موجود مع سائر
الازمنة فى اصل الوجود فظهر ان كون نسبة جميع الازمنة

الى هذا اليوم على السواء لا يستلزم عدم نسبتها
الى المجرد الموجود معه على السواء وذلك لان اختصاص
وجود هذا اليوم بهذا اليوم وعدم اختصاص وجود
المجرد بهذا اليوم قوله كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه
معه في الوجود هذه النسبة اعني كونه معه ليست معية
في اصل الوجود فقط بل خصوصية زائدة عليها وهي كون
وجوده حادثا فيه ونسبة الفلك مع اليوم ليست ايضا معية
في اصل الوجود فقط ولا معية الحادث مع اليوم اعني حدوث
وجوده فيه بل ان كان الفلك هو الفلك الراسم كان نسبته مع
اليوم كونه موضوعا للاوضاع المخصوصة التي بتجددها كان
راسما لهذا اليوم المخصوص وان كان غير الفلك الراسم كان
نسبته مع اليوم كون تجدد الاوضاع المخصوصة للفلك الراسم
بهذا التجدد المخصوص لهذا اليوم واقعا بالنسبة اليه ولا شك
ان هاتين النسبتين نسبتان زائدتان على المعية في اصل الوجود
التي يكون للمجرد بالنسبة الى اليوم وكل واحد منهما غير النسبة التي
يكون لاحد الفلكين مع يوم اخر بالتقدم والتاخر الاذين من مختصات
اجزاء الزمان فنسبة الفلك الى كل يوم غير نسبته الى يوم اخر نوعا
بالتخصص فلا يمكن اجتماعهما بالنسبة اليه لكونهما غير قارتين

بخلاف نسبة المجرد الى اليوم لكونها معية في اصل الوجود ليست
غير نسبته الى يوم اخر لكونها معية في اصل الوجود ايضا فكون
الفلك اليوم في اليوم ليس لمجرد معية معه في الوجود بل لخصوصية
زائدة عليها التي لا يمكن ان يتحقق في الغد وعدم كونه اليوم في
الغد انما هو الفقدان النسبة التي له مع الغد لا الفقدان نفس
الغد بحسب النسبة في اصل الوجود فان الغد انما هو مفقود في اليوم
بالقياس الى اليوم لا بالقياس الى المعية في اصل الوجود واما
نسبة المجرد الى اليوم لما لم يكن زائدة على المعية في اصل الوجود
فكما انه يكون اليوم في اليوم بمعنى معية معه في اصل الوجود
يكون في الغد ايضا بهذا المعنى اعني معية مع الغد في اصل
الوجود اذ النسبة في اصل الوجود من غير خصوصية زائدة لا يمكن
ان يختلف في كونها نسبة كك فتفطن جميع ذلك قوله غير مسلم
الى اخر ما قال خارج عن قانون التوجيه اذ المص في صدد منع
لزوم المحذور على تقدير علمه تع بالجزئيات المتغيرة لا منع صغرى
موجبه ومع ذلك فقد عرفت ما يمكن به دفع جميع ذلك
من نحو نسبة المجرد الى جميع اجزاء الزمان نسبة واحدة لكونها
نسبة في معية اصل الوجود فقط بخلاف نسبتها اليها
والمانع ليس منحصرا في كون الاشارة حسية بل ما ذكرناه مانع ايضا

واما قوله لكنا ايضا لا نحكم آه فلا يخفى ما فيه اذ نظر اشارة المجرد
بهنالك الى مكان قريب الى مكانه بل اشارتنا الى مكان قريب من
مكانه نظير اشارتنا الى مكان قريب من مكاننا فتدبر واما
جواز اشارة المجرد الى هذا المكان اشارة عقلية فلا يمنع احد
قوله اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق
اعتراف وقد عرفت ان منشا توهم الاعتراف ماهو
وعند ذلك يضمحل هذا النظر كما لا يخفى قوله لا بالصور فقط
وفي بعض النسخ لا بالتصور فقط اي لا بالصور الكلية المنحصر
كل منها في شخص على ما هو مذهب الحكماء وليس المراد التصور
المقابل للتصديق قوله بل جميع الموجودات في الازمنة و
الامكنة حاضرة بذواتها عنده تعالى كل من وقته اراد بحضور
كل في وقته ان يكون من وقته ظرفا للحضور اي كل منها
حاضر في وقته يدل عليه قوله بعد ذلك ان التغير في الحضو
ريات انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين
ومكان معين وهذا ليس مراد المصنف لانه اذا كان حضور كل
من وقته لا دائما لم يكن لاستواء نسبة الازمنة اليه معنى
بل مراده ان كل منها في وقته حاضر عنده تعالى ازلا وابدا لاستواء
نسبة جميع الازمنة اليه تعالى وعلى هذا يكون في وقته ظرفا

لكل وفايدته ان كل شيء مع كونه في وقته حاضرة عنده تعالى
دائما وقد عرفت ما غير مرة انه الحق وقد عرفت ايضا اندفاع
هذا النظر عنه بما مر انفا قوله واما اندفاع النظر الثالث قد عرفت
اندفاعه بما ذكرنا واما ما ذكره المحشي في وقته فمبني على تسليم
عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة اليه تعالى وتاويل كلام الله
اما لا توجيه كما في دفعه للنظر الثاني وذلك بتاويل الحال بزمان
مخصوص بالمتكلم بمعنى كون وجود المتكلم مختصا به ليس قبله ولا بعده
وكتمام مدة عمر احدنا مثلا بالنسبة اليه تعالى يعني ان النفي هو الحكم
الواقع في الان باعتبار اختصاص المتكلم به بالمعنى المذكور ووجود تمام الشيء
مختصا بزمان دون زمان فيصح ذلك النفي عنه تعالى وليس النفي هو الحكم
الواقع في الان مطلقا بدون اختصاص بالمتكلم وقوله اولم يحكم على شيء
بانه موجود في آن وجوده او معدوم اي من ان وجوده المتكلم بالمعنى
المذكور وقوله بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها
حال يعني ماض بالنسبة الى تمام مدة وجوده او مستقبل كذلك
او حال بمعنى زمان مختص بوجوده بحيث لا يكون وجوده قبل ذلك
الزمان وبعده ولا نفع لتسليم عدم استواء جميع الازمنة بالنسبة
اليه تعالى كما عرفت ان كلام المحشي مبني عليه فلا وجه لهذا الكلام اصلا
فتامل قوله لا يخل بالمقصود كيف لا يخل بالمقصود والحال ان

هو انه ليس علمه تعالى كعلمنا لا بمجرد ان وجوده ليس كوجودنا فتدبر بل الو
جوب عنه ما عرفت قوله بحث من وجهين احدهما انه لو اريد
انهم يقولون كذلك في العلم الحضوري الانكشافي فقد عرفت انهم ليسوا
قائلين بالعلم الحضوري وان اريد انهم قائلون بذلك في العلم الحصولي
الصوري فيرد ان ذلك لا يدفع التكفير عنهم لما عرفت من ان
تكفيرهم انما هو لنفيهم العلم الحضوري وثانيهما ان بعض كلماتهم
مصرحة بكون علمه تعالى بالجزئيات بصور كلية منحصرة كل منها في فرد
كما حررناه سابقا ومن المتاخرين من تكلف لا يخفى انه يرد على هذا ايضا
ما اوردناه على توجيه المص من الوجهين مع اخرين امرين احدهما
شدة بعد حمل العبارة عليها فان الانتقال من وجه كلي والوجه الكلي
الى وجه يشابه الكل من قبيل الانتقال من اللفظ الى معنى لا دلالة له
عليه باحدى الدلالات وانما يمكن الانتقال لو كان العبارة على وجه الكلي
اي على وجه كلي على سبيل الاضافة دون التوصيف وثانيهما انه غير
صحيح في نفسه على زعم المخ او ظ كلام المص لوقوع التغير في علمه بالجزئي
والاول من هذين الوجهين اطلق عليه التكلف دون توجيه المص فان
حمل العبارة على توجيه المص وان كان ايضا لا يخلو عن بعد الا انه صحيح
لامكان ان يكون المراد بوجه او بوجه الكلي الوجه المنسوب الى الكل
بخلاف هذا التوجيه الا انه يرد ان اطلاق التكلف على هذا التوجيه

ليس بصحيح اذ التكلف انما يطلق اذا امكن الحمل مع البعد وههنا لا يمكن
الحمل اصلا كما عرفت وقوله ولا يخفى ما فيه يمكن ان يكون اشارة الى مجموع
الوجهين الموردين على توجيه المص مع الثاني من الوجهين اللذين
ذكرناهما ويمكن ايضا ان يكون اشارة الى الوجه الاخير فقط ويكون قد اكتفى
على الوجهين السابقين بالظهور وان يكون اشارة الى مجموع الاربعة
او اشارة الى عدم صحة هذا التوجيه على التكلف ايضا كما ذكرنا قوله
كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة هذا انما
يصح على ما فهمه دون ما حققناه كما مر مرارا قوله لم يناسب الا المذهب
الاشعري القائل بالحكم المنفي في الواجب تعالى بخلاف غيره الغير القابل
بربطه ان جريان الاوصاف الثلثة بهذا التفسير عند غير الاشعري لا
يتصور بالنسبة اليه تعالى حتى يحتاج الى نفيه وان اريد مطلق الحكم الحادث
المط اي لكن في ضمن هذا الفرد فلا يدل على المط الذي هو نفي جريان
الاوصاف المذكورة بالنسبة اليه تعالى مط قوله والاتصاف بها باعتبار
الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية اه افعاله تعالى من حيث استنادها
اليه تعالى ليست زمانية ولا الزم اتصافه تعالى ايضا بالزمان كما لا يخفى
على الخبير بما اسلفناه وكذا صفاته الاعتبارية من حيث انها
صفات له قوله كان علمه تعالى بذوات الجزئيات باعتبار الوجود
العيني اي حال كونها ملحوظة مع اعتبار الوجود العيني او متلبسة

باعتبار الوجود العيني فهذا الظرف ليس خبرا بل حال عن ذوات
الجزئيات فانه مفعول به بواسطة حرف الجر وخبر كان هو قوله
من حيث دخول الزمان وقوله بحسب اوصافها الثلثة الظاهر
اوصافه بتذكير الضمير لكونه راجعا الى الزمان فتانيثها باعتبار
التعبير عنه بالازمنة في قولها الواقعة في ازمنتها قوله بحيث
لاخفاء فيه فانك قد عرفت ان علمه تعالى بالجزئيات العينية انما
هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة وهذا يستلزم
تغير هذا العلم لا محالة قوله فهذا التاويل لا يناسب مقتضى عباراتهم يعني
تاويل كون الجزئيات حاضرة عنده تعالى في اوقاتها بكونه تعالى بحيث
حضر عنده جميع الجزئيات الخارجية كل في وقته لا يناسب مقتضى
عباراتهم فان هذا التاويل انما هو بناء على تسليم التغير في الحضورات
الحادثة الزمانية وعباراتهم صريحة في نفي هذا التغير فهذا التاويل
لا يناسب مقتضى عباراتهم فالحاصل من هذه الحاشية انه
ان اريد بقولهم بل هي حاضرة عنده في اوقاتها الخ عدم التغير
في الحضورات الحادثة الزمانية بالنسبة اليه تعالى ففيه ان علمه تعالى
بها انما هو من حيث دخول الزمان فيها بحسب الاوصاف الثلثة
وهو لا محالة يستلزم تغير الحضورات الزمانية وان اريد عدم
التغير في كونه تعالى بحيث يحضر عنده الجزئيات كل في وقته لاعدم

التغير في الحضور

التغير في الحضورات الزمانية ففيه ان عدم التغير في كونه
بحيث وكذا ليس عدم التغير في علمه بالجزئيات اذ الكون المذكور
ليس هو علم التفصيلي بالجزئيات مع كونهم مصرحين بنفي التغير
في علمه بالجزئيات حيث كان مقتضى عباراتهم نفي الحضور الحا
دث الزماني فتاويل كون الجزئيات حاضرة عنده بكونه بحيث
يحضر عنده كل من وقته المستلزم لتسليم التغير في الحضورات
لوازمهم
الزمانية فتامل قوله فهذا التغير من عدم التغير في العلم القديم
يعني ان علمه تعالى الاجمالي القديم لما اقتضى تغير المتغيرات وتجدد
ها في اوقات وجوداتها المختلفة المصالح وتادية الاسباب
المؤدية اليها وكان علمه التفصيلي بها عين وجوداتها المتجددة
المستلزم لتجدد ذلك العلم الذي هو عينها فلو لم يتجدد ذلك العلم
وذلك العدم تجدد المعلومات يلزم التغير في علمه القديم المقتضى
لتجدد تلك المعلومات وهو محال فظهر ان امتناع التجدد
والتغير في علم القديم هو المستلزم لتجدد علمه تعالى بالمتجددات
وهذا كما ترى امر غريب ولا يخفى عليك مما ذكرنا غير مرة
ان علم القديم انما يقتضي تجدد المتجددات فيما بينها لا بالنسبة اليه تعالى
وعلم التفصيلي انما هو عين المتجددات من حيث انتسابها اليه
وحضورها لديه تعالى وهي من تلك الحيثية غير متجددة اصلا

بالجزئيات المتجددة مع كونها متجددة ومتغيرة فيه كون علمه تعالى
بها عين وجوداتها المتغيرة لا يلزم تغير علمه تعالى بها من حيث
هو علم بها وهذا اغرب قوله والحق ما قال بعضهم لا جبر
ولا تفويض هذا هو المروي عن ائمة اهل البيت ع وبيانه على الا
جمال ان الجبر هو ان يكون فعل العبد مخلوقا لله تع بدون مدخلية
للعبد فيه اصلا والتفويض هو ان يكون العبد مستقلا فيه
بلا مدخلية من الله تع اصلا والامر بين الامرين هو كون الفعل
واقعا بقدرة العبد واختياره مستندين الى الله تع ولنا
في تفصيله تحقيق ليس هنا موضع ذكره قوله بالقياس الى
الاحاد اى بالقياس الى واحد واحد هنا منفردا في سلسلة
الاسباب مقطوع النظر عما تقدمه منها واما بالقياس الى الكل
اى الى مجموع ما في سلسلة الاسباب والضمير في قوله الى اختياره راجعا
الى الفعل على ان المصدر مضاف الى المفعول اى اختيارنا للفعل
وقوله باعتبارين اى الوجوب باعتبار القياس الى الكل والامكان
باعتبار القياس الى كل واحد فقط اعني الى الفاعل القريب فقط
فتدبر قوله هل يسمى عالما وقادرا الا لانه واهب العلم للعلماء
اه اقول والله اعلم المراد ان اطلاق العالم والقادر عليه تع ليس كاطلاقهما
على واحد منا فان اطلاقهما على واحد منا انما هو باعتبار

قيام مبدا

قيام مبدء اشتقاقهما اعني العلم والقدرة عليه واطلاقهما
عليه تع ليس بذلك الاعتبار لامتناع قيام شيء عليه تع بل انما
اطلقوا لفظ العالم عليه تع من حيث وجدوا انه تع هو الذي واهب العلم
للعلماء وافاضه عليهم والمفيد لغيره كما لا يمكن ان يكون عاريا عن
ذلك الكمال فحكموا عليه بانه عالم لاجل ذلك وعدم
كون شيء عاريا عن كمال لا يجب ان يكون بقيام ذلك الكمال به بل
يمكن ان يكون لكونه عين ذاته وفي الواجب تع انما هو كذلك وهكذا
الحال في ساير صفاته الكمالية قوله كلما ميزتموه باوهامكم
اى بعقولكم وانما سماها اوهاما لكونها وهمانية غالبا او لان
العقول وان كانت بادراك ما سواه تعالى كاملة بالغة الى كنه
الاشياء وحقايق الامور على ما هي عليه لكنها فيما يتعلق بذاته
وصفاته تع وهي كالاوهام حيث لا يمكن ان يبلغ كنه الامور
وحقيقتها بل انما يحكم عليها احكاما غير مطابقة للواقع
فكذلك العقول بالنسبة اليه تع وقوله في ادق معانيه حال
عن الضمير المفعول في ميزتموه اى حال كون المميز كائنا في ادق
معانيه يعني وان دققتم في تميزه غاية التدقيق وجردتموه
نهاية التجريد عن شوائب التشبيه فهو مع ذلك ليس لائقا بجلاله
تع بل انه مصنوع مثلكم راجع اليكم غير حري بان ينسب اليه

جلال قدره تع قوله والباري تع واهب الحيوة اى وهكذا شان
اتصافه تع بصفة الحيوة فانه راجع الى انه مفيض الحيوة على
الاحياء فيقدر لموت كل ذي حيوة قوله ولعل النمل الصغار تمثيل لطيف
لمعرفتنا بالقياس اليه تع واثباتنا له صفاتنا الكمالية وفيه شهادة
لقوله ان العقلا اقصروا وصفه تع بالطرف الاشرف من طرفي النقيض
قوله زمانيين في الصحاح زمانيا العقرب قرناها قوله اذا كان فا
علية الفعل للفعل وعلة بذلك نفس ذات الفاعل لم يمكن صدور مقا
بل ذلك الفعل عنه اى لم يمكن امكانا وقوعيا فانه المعتبر في مفهوم القدرة
كما مر وان امكن امكانا ذاتيا قوله لانه اكمل من مقابله يعني ان ذاته تع
اقتضى بمشية وارادة هما عين ذاته تع ترجيح كل ما هو اكمل واصلح
بالنسبة الى نظام الكل من طرفي الفعل اعني وجوده وعدمه فاذا
صار وجود زيد مثلا اصلح من عدمه اقتضى ذاته تع ترجيحه عليه لكونه
خيرا وصلاحا لا لخصوصية كونه وجود زيد مثلا ولم نفهم ح عدم
كونه شرا ومقابلا لما هو اصلح لا لخصوصية كونه عدما وكذا اذا صار
عدمه اصلح اقتضا لذلك لا لشئ اخر فامتناع صدور عدم ما الذي
هو مقابل الوجود حين ترجيح الوجود انما هو بسبب عارض هو كونه
خيرا لا لامر ذاتي فلا ينافي الامكان الوقوعي ايضا بجواز صيرورة
ما هو خير وصلاح في وقت وشرا وفسادا في وقت اخر هذا

وظهر من هذا التحقيق عدم كون شئ من المقدورات خيرا وصلاحا
بالذات او كونه شرا وفسادا بالذات بل كل ما هو خير فانما هو خير
بالقياس الى نظام الكل وكل ما هو شر فانما هو كذلك ونحصر الخير
بالذات في الواجب الوجود بالذات والشر بالذات في الممتنع الوجود
بالذات وانكشف ايضا ان خيريته تع بالذات انما هو لذاته تع فقط لا لشئ
اخر فتفطن قوله وليس قوله زمان فان قلت هذا يغني عدم وجود
وقت قبل الايجاد وجعل المص في بحث حدوث الاجسام موجبا لتخصيص
الايجاد بوقت الحدوث حيث قال واختص الحدوث بوقته اذ
اذ لا وقت قبله فما بال الخيام حيث جعله موجبا العدم المخصص قلت
اراد الخيام بالزمان الزمان الموجود المقتضي اجزاءه في الخارج الذي
لكل جزء منه صلاحية لتخصيص الايجاد به عند الحكماء لا الزمان
الوهمي ايضا الذي ليس له تقضي اجزائه في الخارج بل اجزاءه كنفسه وهمية
محضة ليس لشئ منها صلاحية التخصيص صلا لكونه معدوما
في الخارج مع امكان وقوع الايجاد في كل جزء منه كما هو راي المتكلمين
وقد حققنا في حواشينا المعلقة على مبحث الجواهر من هذا الكتاب
ان مراد المص بالوقت المنفي هو الوقت مطلقا اعم ان يكون موجودا
او موهوما فلا يمكن فرض وقت قبل الايجاد وهميا ايضا يصلح
لوقوع الايجاد فيه فلا يحتاج تخصيص الايجاد في وقت الحدوث

اى مخصص هذا ثم ان جواب الخيام عن سؤال الغزالي بان تلك
الامور من مقتضيات النظام الاعلى صريح في ان الحكماء ليسوا قائلين
الايجاب الذي تنسبوه اليهم فانهم لو قالوا به لم يحتاجوا الى ذلك الجواب
بل لم يكن ذلك السؤال واردا عليهم اصلا فتفطن **قوله** مندفع
بالتخصيص اى بتخصيص القول بامتناع الترجيح بلا مرجح فانهم
يخصصون الترجيح بلا مرجح بما لم يكن الترجيح باشياء من مرجح ذات
ارادة واما اذا كان فلا امتناع فيه عندهم **قوله** وكلام السيد
هيهنا في غاية السقوط الخ نظرا الى ظ هذا الكلام اعنى كون الا
رادة غير زائدة على الداعى بان مفهوم الداعي اعم من ان يكون
عينا او غيرا بل العلم الظ بحسب العرف ما يكون غيرا وغفل
عما هو مذهب المص وغيره من المحققين من كون الداعي عين ذاته
تع فوقع فيما وقع قال المص قدس سره النقل دل على اتصافه بالادرا
كات اه اعلم ان المراد من الادراكات في عبارة المص ليس هو المطلق المرادف
للعلم المطلق ولا العلم بالجزئيات مط ولا العلم بالمحسوسات
باى طريق كان لان جميع ذلك مما يثبت بالادلة السابقة بل
المراد هو الادراك المتعلق بالمحسوس بما هو محسوس الذي اذا كان
صادرا عنا يسمى احساسا وهو النحو الخاص من الادراك له تعالى
لم يثبت بما ذكره المص سابقا من ادلة العلم بل ربما يدعى عدم امكان

قال المص

اثباته بالدليل العقلي والعلم الحضوري الثابت له تع بجميع الاشيا
وان كان شبيها بهذا النحو من الادراك المسمى عندنا بالاحساس
الا انه ليس احساسا حقيقة ولهذا جزم المص بان ثبوت هذا النحو من
الادراك انما هو بالسمع فحصر طريق اثباته على السمع دليل واضح على
ان المراد به ليس شيئا من معانى العلم المذكورة بل المراد هو المسمى عندنا
بالاحساس فحاصل كلامه ان السمع دل على ان له تع احساسا فان
النصوص متظافرة متواترة على كونه سميعا بصيرا والسمع حقيقة
ليس الا اسماع المسموعات وكذا البصر ليس الا احساس المبصرات
الا ان ذلك الاحساس فينا لا يكون الا بالة جسمانية ويمتنع دل العقل على امتناعها
عليه تع فيجب بمقتضى النصوص اثبات الاحساس له تعالى وبمقتضى
العقل نفي كونها بالة والظ ان السمع والبصر حقيقتان في ادراكين
المخصوصين مطلقا اعم من ان يكون حصولهما بالة او بدونها
ولو فرضنا كون الحصول بالة معتبرا في معناهما الحقيقي فلا شك
ان المعنى المذكور اعنى الادراك المخصوص بلا الة اقرب المجازات الى
المعنى الحقيقي وهو ممكن في حقه تع اذ كون الالة شرطا لحصوله مطلقا
ممنوع والتحقيق ان ذلك الادراك ثابت له تع في جميع انواع
المحسوسات وذلك غير العلم الحضوري بها الا ان السمع ورد
في خصوص السمع والبصر لكونهما الطف الحواس وكون الادراك

الا احساس مص

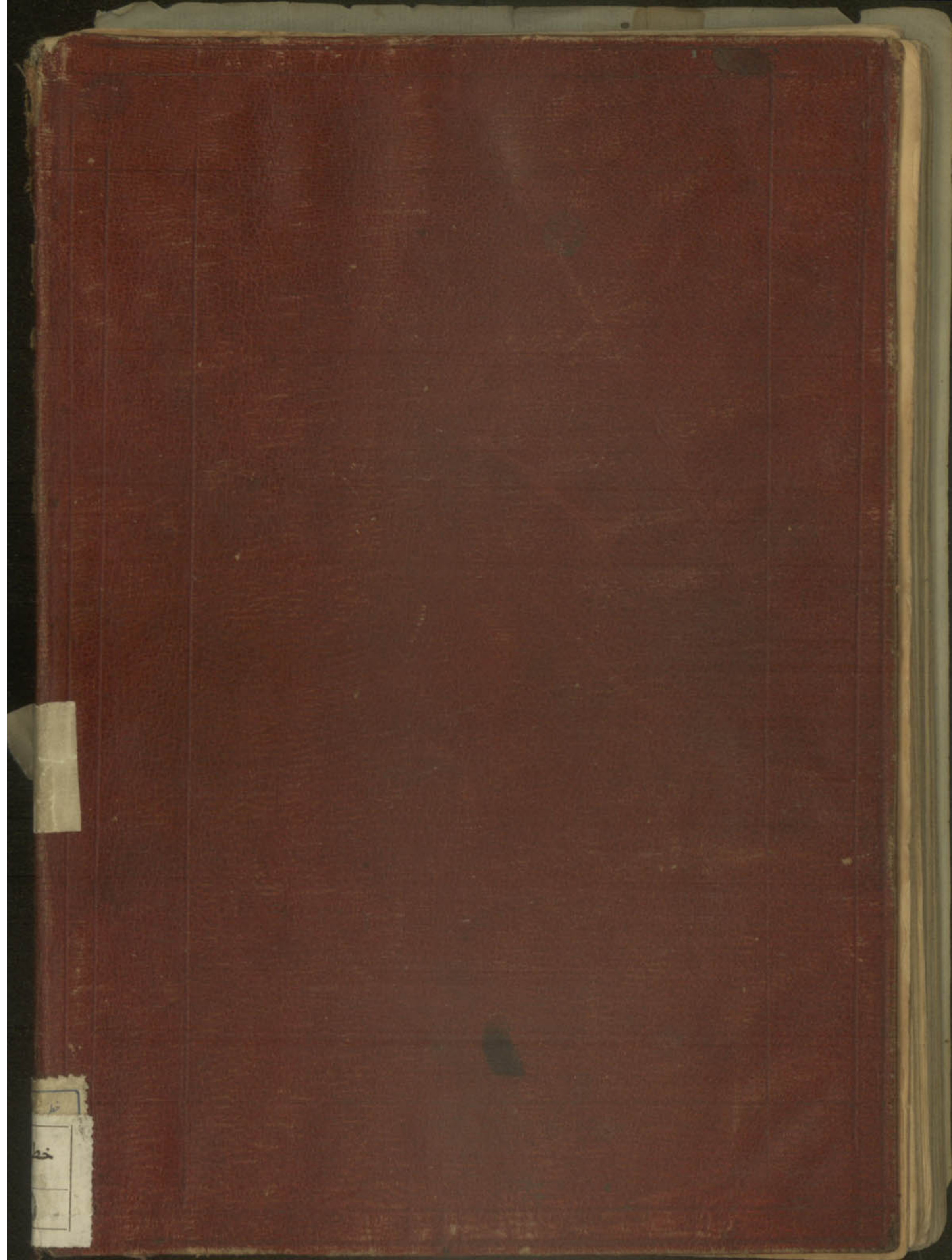
بهما بلا مباشرة بخلاف ساير الحواس اذا عرفت ما ذكرنا عرفت
ان تاويل السمع والبصر بالعلم بالمبصرات والمسموعات مطلقا كما
هو مذهب الاشعري ليس بصحيح وان ما هو المشهور بين طلبة
اصحابنا سيما الصوموضع تاويل بل الحق انهما صفتان زايدتان
على العلم كما هو مذهب المعتزلة وكلام الص المنقول عن شرح د
سالة العلم اعنى قوله عبر بهما عن العلم ليس المراد بان المراد بهما
هو العلم مطلقا بل مراده انما هو الادراك الاحساسي كما يدل عليه
اخر كلامه المنقول اعنى قوله على النحو الذي يدركها الحواس و
كلام المحشي صريح في ان المراد بهما هو العلم الحضوري فهو محل النظر
فان قلت ما الفرق بين العلم الحضوري والاحساس قلت ما به
العلم الحصولي والحضوري وهو التفاوت بالشدة والضعف
في الجلاء والخفاء الا ترى ان علم النفس بذاتها علم حضوري
وكذا علمها بالصورة الحاصلة فيها ولو فرض ان يتعلق
بواحدة منهما ابصار لم يشك العقل في ان الانكشاف يكون
اتم ما دام العالم متلبسا بهذه الخصوصية وحاصلا بهذه النشأة
نعم يمكن ان يتبدل لنشأة وخصوصية اخرى يكون فيها ادراكها
العقلي اجلى من الحسي والغرض ثبوت التفاوت بين العلمين
ثم اقول فرق بين العلم بالمعقولات والماهيات وبين العلم

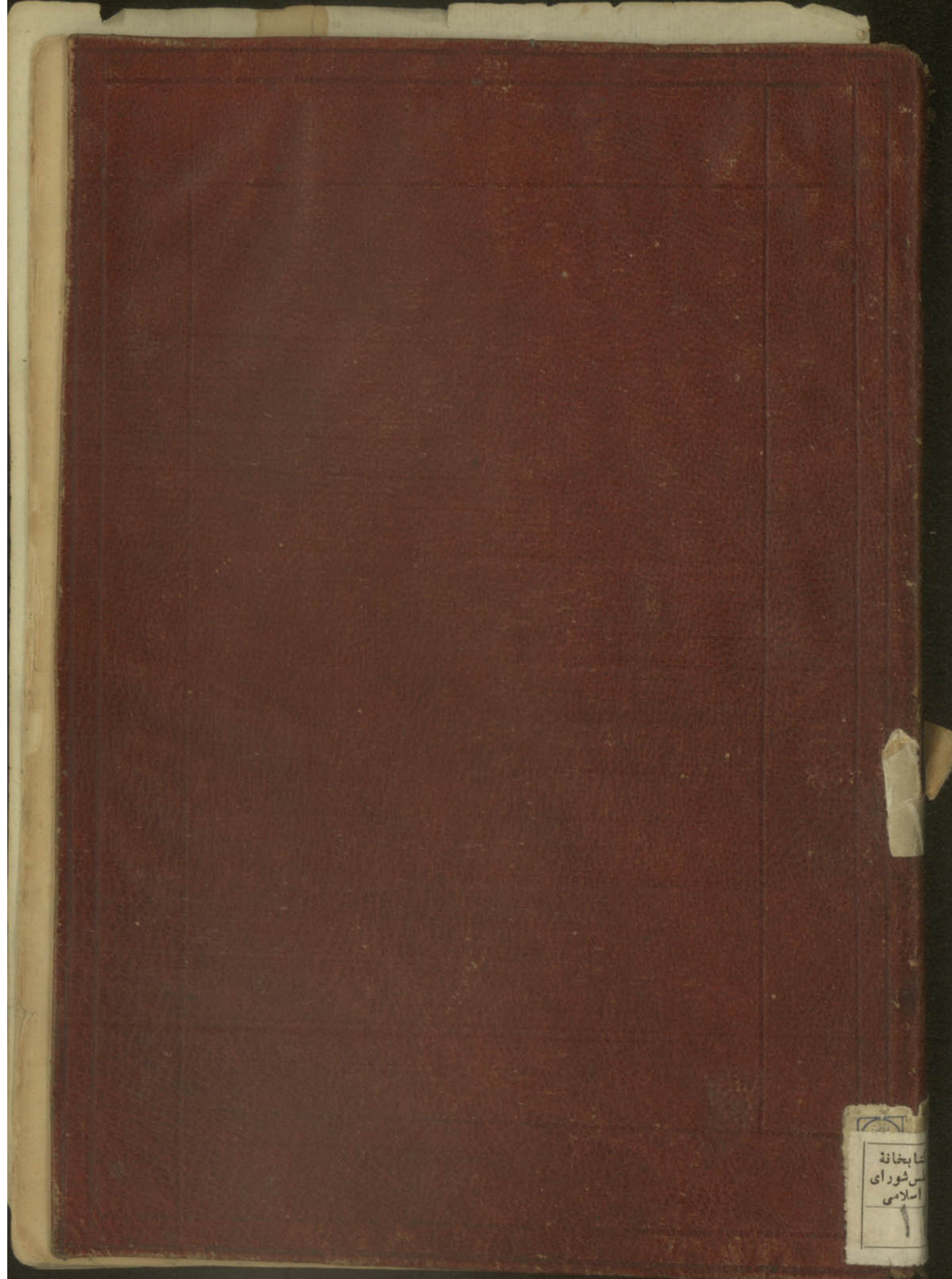
بالجزئيات

بالجزئيات سيما المحسوسات فان الاحساس بالمعقول لو فرض
لعله لم يكن اتم من العلم بها وايضا اقول العلم الحضوري انما كان اتم
من الحصولي لان الاول يستلزم انكشاف وجودها وحقيقتها
والثاني انكشاف ماهيتها فحسب ولا شك ان الخصوصية
في الوجود الحسي ازيد منها في الوجود العقلي فان الخصوصيات
في العقليات اما عين ذواتها او من لوازمها بخلافها في
المحسوسات والعلم باصل الوجود دون العلم بخصوصية
فاثبات اصل العلم الحضوري لا يغني عن اثبات الاحساس
الذي المراد به هو انكشاف الخصوصيات الزائدة على اصل الوجود قوله
هذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن قد عرفت ان التحقيق
هو هنا ثبوت الادراك المسمى بالاحساس بلا آلة تمت تسويد
هذه النسخة الكاملة من يد اقل الطلبة محمد حسن ولد مرحمت وغفران پناه
جنت مكان ... كامل آخوند ملا محمد تقي ... المسكن ... في يوم ...
عشر شهر محرم الحرام من شهور سنة ١٢٠٣

[illegible] ... كه ... [illegible]
[illegible]
[illegible] ... نصير ... [illegible]






تابخانهٔ
لس شورای
اسلامی